

أردنا بمناسبة اليوبيل الذهبي لإنشاء المعهد المصري للدراسات الإسلامية ، وبعد خمسين عاما من الجهد الأمل الرامي إلى الحفاظ على واحد من أهم عمده ، مجلته الغراء ، تكريم هؤلاء الذين حولوا هذا الحلم الواعد إلى واقع ملموس .

وإيماننا منا بالدور الذي قامت وتقوم به مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية باعتبارها نقطة وصل وتواصل بين المشتغلين بالدراسات العربية من الإسبان والإسبانية من العرب ، نرى أنه بات علينا أن نستغل معطيات عصر التكنولوجيا لتخليد شهادات وأبحاث ثقافة الفكر والقلم من العرب والإسبان المدونة على ما يربو على ثلاثين ألف صفحة في ثلاثين مجلدا ، تراث ثرى غامر الأعماق من الإبداع والدرس والبحث في ثمار واحدة من أهم الحضارات التي ورثتها البشرية: الحضارة الإسبانية العربية ...

إن هذا القرص ، الذي تحمله بين يديك أيها القارئ الكريم ، الذي يضم في ثنايا موجاته المغناطيسية كنزا تراكم على مر خمسين عاما ، يرنو إلى أن يكون احتفاء بالمستقبل وبالأجيال الجديدة التي تواصل مهمة إثراء هذا الكنز المعرفي الذي نهديه لك ولأنفسنا ولكل المعنيين بالتراث العربي الأندلسي في هذا القرص الصغير في حجمه الكبير في معناه .

ولنا اعتنām هذه المناسبة لنعرب عن عميق امتناننا ، وجزيل شكرنا لكل من شاركنا وأسهم في هذا الجهد طوال السنوات الماضية .

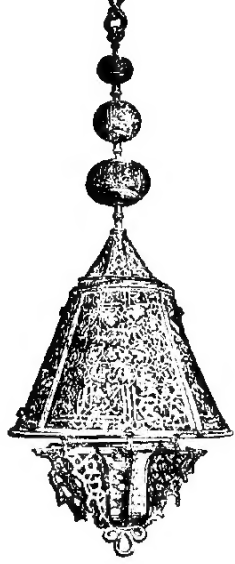
أ.د محمود السيد على

المستشار الثقافي لجمهورية مصر العربية

مدير المعهد المصري للدراسات الإسلامية

مديرد في الثاني عشر من أكتوبر ١٩٩٩

مُجَلَّةُ المَعْهَدِ المِصْرِيِّ لِلدِّرَاسَاتِ الإِسْلَامِيَّةِ فِي مَدْرِيدَ



عدد خاص (ملحق)

بالأبحاث التي أقيمت في المؤتمر الدولي
بمناسبة العيد المئوي لميلاد طه حسين (١٨٨٩ - ١٩٨٩)
بالتعاون مع معهد التعاون مع العالم العربي بمدريد
جامعة غرناطة من ٥ إلى ١٠ مارس ١٩٩٠

مِجَلَّةُ المَعْهَدِ المِصْرِيِّ لِلدِّرَاسَاتِ الْإِسْلَامِيَّةِ فِي مَدْرِيدَ

يصدرها المعهد المصري للدراسات الإسلامية في مدريد
رئيس التحرير : مدير المعهد

مدريد ١٩٩١ - ١٩٩٢

المجلد الخامس والعشرون

العنوان : Francisco de Asís Méndez Casariego, 1.—28002 Madrid (España)

فهرس القسم العربى

صفحة

٧

تقديم . للدكتور جمال عبد الكرىم

البحوث والنصوص

- ٩ طه حسين و «مستقبل الثقافة فى مصر» قراءة حرة فى نص تنويرى . للدكتور محمود الربيعى
- من صور الاستشراق الالمانى - صفحة مشرقة لتحقيق المخطوطة العربية .
- ٢٧ للدكتور محمد عونى عبد الرؤوف
- ٢٩ هاجس الثقافة العربية عند طه حسين فى «مستقبل الثقافة» خاصة . للدكتور قاسم المومنى
- ٧٢ هاجس الثقافة وعلاقته بالثقافة المفتحة - فى فكر طه حسين . للدكتور سمير قطامى
- ٨٥ رؤية طه حسين لعلاقة الثقافة العربية بالثقافة الاوربية . للدكتور على شلى
- ١٠٥ رؤية طه حسين لعلاقة الثقافة العربية بالثقافة الغربية . للدكتور منية الحمامى
- ١٢١ الفكرة المتوسطية عند طه حسين . للدكتور محمود صبح
- ١٢٧ نحن والاستشراق - تحولات ومؤشرات ايجابية . للدكتور عبد النبى اصطفى
- ١٦٥ نموذج مبكر للادب العربى المقارن . للدكتور يوسف أبو العدوس
- ١٩٥ اثر الغرب وحضوره فى القصة العربية الحديثة فى فلسطين . للدكتور محمد عبد الله الجعيدى

تتضمنه معانى هامة لقيمته ومكانته العلمية والادبية التى تشهد له بها الاجيال
والمفكرون المصريون والعرب تخليدا لذكراه وايمانا برسالته ومبادئه وأرائه
البناءة .

وننتهز هذه المناسبة ونستكمل هذا الجزء من هذه الدراسات عن الدكتور طه
حسين فى ذكرى مرور عشرين عاما على وفاته نضعها بين أيديكم للتعرف على مزيد
من الأفكار والآراء التى تدور حول شخصية وحياة رائد التنوير العربى طه حسين
وعالمه .

أفصح الله جناته وحمى مصر الحبيبة من كل شر وسدد خطاها .

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

١. د. جمال عبد الكريم

مدير المعهد المصرى للدراسات الاسلامية بمدير
والمستشار الثقافى بسفارة جمهورية مصر العربية

مدير ١٩٩٣

طه حسين و «مستقبل الثقافة في مصر»

قراءة حرة في نص تنويرى

- ١ -

يقع كتاب «مستقبل الثقافة في مصر» في مرحلة وسطى من انتاج طه حسين . كتب قبله - من أعماله الأساسية - «حديث الأربعاء» و «في الشعر الجاهلي» و «على هامش السيرة» و «مع المتنبي» ، وكتب بعده «مع أبى العلاء في سجنه» و «الفتنة الكبرى» و «الشيخان» . وكان عمره حين كتب هذا الكتاب حوالى خمسين عاما ، أى في ذروة نضجه العقلى .

وقد ذكر طه حسين سببين لتأليف الكتاب أحدهما سياسى خطير الشأن هو توقيع معاهدة سنة ١٩٣٦ ، وقد جعل ذلك المصريين يتنسمون ريح الحرية ويطلقون على المعاهدة «معاهدة الشرف والفخار» (وان كانوا حين ألغوها بعد ذلك أطلقوا عليها «معاهدة الخزى والعار» ، وكان من عقدها هو من ألغاهها ، وهو مصطفى النحاس ، الذى قال عبارته الشهيرة في تلك المناسبة : من أجل مصر عقدت معاهدة ١٩٣٦ ، ومن أجل مصر ألغى معاهدة ١٩٣٦) . ومع استشعار الاستقلال النسبى أصبح المصريون يبحثون عن «هوية» وعن «ذاتية» ، وقد حدا هذا بطه حسين - وكان صوتا جهيرا جدا في مجال التعليم - أن يكتب هذا الكتاب الذى يصف فيه نوع «المستقبل الثقافى» الذى يحلم به لمصر المستقلة . أما السبب الآخر لتأليف الكتاب فكان أقل شأننا ، وهو أن طه حسين كان قد أوفد في مهمة من قبل وزارة (التعليم) لحضور مؤتمرات تعليميين في باريس ، وبدلا من أن يعد عنهما تقريرا للجهة التى أوفدته - كما تقضى اللوائح - رأى من الخير أن يكتب كتابا في أمر التعليم المصرى كله ، بل والثقافة المصرية كلها ، ومن الواضح أن الكتاب تجاوز هذا السبب الثانى ، أما السبب الأول فلا يمكن أن يتجاوزه كتاب أو غيره . وقد بقى كتاب «مستقبل الثقافة في مصر» وثيقة ثمينة ، ونصا حضاريا تختلف حوله الأجيال ، فيرى فيه البعض قفزة الى الأمام ، ويرى فيه البعض نكسه الى الوراء ، ويقف منه البعض موقفا وسطا .

ولم يقدر طه حسين نفسه أنه يقدم فكرا يرضى عنه الجميع . لقد كان يكتب في فترة شديدة الاضطراب (١٩٣٦ - ١٩٣٧) من النواحي السياسية والفكرية

والاجتماعية ، ولابد أنه كان على يقين من أنه يسبح - في مواطن كثيرة - ضد التيار . ويكفى أنه تصدى في قسم مهم من الكتاب لمؤسستين تعليميتين عتيدتين هما الأزهر ودار العنوم ، ولم يلق بالآلا لما قد ينتظره من تهم أقلها تحريك «الثارات القديمة» وخاصة بالنسبة للأزهر الذي كان طه حسين قد هجره في مطلع حياته هجرا غير جميل . وأبيات أبي العلاء التي صدر بها الكتاب دليل على كل هذا ، ودليل على أنه عازم على تحرير آرائه في مستقبل التعليم والثقافة ، والمضى في طريقه لا يلوى على شيء :

خذى رأيي وحسبك ذاك منى على ما في من عوج وأمت
وماذا يبتغي الجلساء عندي أرادوا منطقي وأردت صمتي
وفيما بيننا أمد بعيد فأما سمتمهم وأمت سمتي

- ٢ -

يصدر الكتاب بالتعبير عن نوع من الحساسية المفرطة تجاه الأوروبيين بعامة والانجليز بخاصة ، وهي حساسية مردها - كما يقول هو - الى أن المصريين كانوا يمرون بعد المعاهدة بفترة اختبار وأنهم اذا لم يحسنوا هذا الاستقلال النسبي الذي أعطوه ربما عادوا الى نير الاحتلال من جديد . ذلك هو نوع التبرير الذي قد يستنتجه القارئ من الكتاب ، وهو تبرير لا يقع موقعا حسنا من القارئ لكتاب يقوم كله على أن العقلية المصرية جزء من العقلية الأوروبية ، وأن الاحساس المصرى ينبغى أن يكون احساسا «بالندية» مع الغير (والأفما معنى احساس الانسان المستقل ؟) :

«وأخاف أن نقصر في ذات أنفسنا وعلينا ، من الأوروبيين عامة ومن أصدقائنا الانجليز خاصة ، رقباء يحصون علينا الكبيرة والصغيرة ويحاسبوننا على اليسير والعظيم . ولعلهم أن يكبروا من أغلاطنا ما نراه صغيرا ، وأن يعظموا من تقصيرنا ما نراه هينا ، وأن يقولوا طالبوا بالاستقلال وأتعبوا أنفسهم وأتعبوا الناس في المطالبة به حتى اذا انتهوا اليه لم يذوقوه ، ولم يعرفوا كيف ينتفعون به » (ص ٤) .

وأول سؤال حيوى يعرضه الكتاب هو : «أمصر من الشرق أم من الغرب» (ص ٧) وهو سؤال يعنى نوعا من «الثنائية» التي ترى في العالم نوعين ثقافيين لا ثالث لهما ، أحدهما ثقافة الغرب ، والآخر ثقافة الشرق البعيد . وهذه «الثنائية» تنير سؤالا من القارئ هو : وأين موضع الحضارة الوسطى - وهي حضارة شرقنا العربى - من هذا التقسيم ؟ وهل تعنى الثنائية أنه ليس لهذه

المنطقة «هوية حضارية» موازية لهاتين الحضارتين ؟ على أن المضى مع الكتاب خير - في نظري - من قطع جريانه ، والوقوف عند هذا السؤال ، ويكفى أن يثار .

يحدد الكتاب عناصر عدة تكونت منها العقلية المصرية ، منها البيئية ، ومنها التأثير بشعوب أخرى يأتي في مقدمتها الشعب اليوناني ، ومنها الأثر الحاصل من اتصال الشعب المصري بالرومان والفرس والمقدونيين والعرب ، ومقاومة الشعب المصري لكل هذه الشعوب . لقد سوى طه حسين في رفض الشعب المصري للاستعمار الخارجي بين كل تلك الشعوب ، وحين أحس نوعا من الجور في تلك التسوية ؛ لاتصال «العربية» «بالاسلامية» ، خفف من لهجته بالنسبة للعربية ، وخص الاسلام بكلمة مختصرة ، وذلك قبل أن يخلص الى فكرته الأساسية التي يطرحها على النحو التالي :

«التاريخ يحدثنا بأن مصر قاومت الفرس أشد المقاومة ، وبأنها لم تطمئن الى المقدونيين حتى فنوا فيها ، وأصبحوا من أبنائها ، واتخذوا تقاليدنا وسننها تقاليد وسننا . والتاريخ يحدثنا كذلك بأنها خضعت لسلطان الامبراطورية الرومانية الغربية والشرقية على كره مستمر ، ومقاومة متصلة فاضطر القياصرة الى أخذها بالعنف ، واخضاعها للحكم العرفي .

«والتاريخ يحدثنا كذلك بأن رضاها على السلطان العربي بعد الفتح لم يبرأ من السخط ولم يخلص من المقاومة والثورة ، وبأنها م تهدأ ولم تطمئن الا حين أخذت تسترد شخصيتها المستقلة في ظل ابن طولون .

«كذلك كانت مصر حين جاءها الاسلام أقرب ما تكون - عقلا وثقافة - الى اليونان . فلما جاء الاسلام تقبلته بقبول حسن ، ولكنه لم يجعل منها دولة شرقية كما أن المسيحية - وهي شرقية - لم تجعل من أوربا حين اعتنقتها دولا ذات عقلية شرقية» . (ص ١٧ ، ١٨)

قبل الخلوص الى موضوع التعليم يبدو الكتاب قاطعا حاسما في مسألة لم يحسم الخلاف فيها على طول الزمن ، وهي مسألة الدين والدولة ، واللغة والدولة ، والعرق والدولة ؛ فطه حسين يرى دون تردد أن : «وحدة الدين ووحدة اللغة لا تصلحان أساسا للوحدة السياسية ولا قواما لتكوين الدول» ، ويقول : ما من أحد يجادل في أن المسلمين قد أقاموا سياستهم على المنافع العملية ، وعدلوا عن اقامتها على الوحدة الدينية واللغوية والجنسية أيضا» ، ويقول : «السياسة شيء والدين شيء آخر» (ص ١٦/١٨) . هذه نقط حساسة في الكتاب تعيد الى الذهن كتساب على عبد الرازق «الاسلام وأصول الحكم» ، وما أثير حوله من نقاش . والواقع أن هذه النقطة بالذات هي التي أثارت أكثر المناقشات حدة وهي عصب المقالات التي كتبها حسن البنا في مجلة «النبير» و «الفتح» بعد صدور «مستقبل

الثقافة في مصر» ، ولبعضها عناوين مثيرة من مثل «ليسمع الدكتور طه حسين» ، «أيها الشعب المسلم ماذا يراد بك ؟» (النذير ١٩٣٩-٦-٢ و الفتح ١٩٤٠-٣-٢).

- ٣ -

يسجل طه حسين أن النموذج الأوربي يغزو الحياة المصرية ، وهو يرحب بهذا كل الترحيب ، فمصر جزء من أوربا : «والمثل الأعلى للمصري في حياته المادية إنما هو المثل الأعلى للأوربي في حياته المادية» . ولقد راود الخديوي اسماعيل حلم أن يجعل مصر قطعة من أوربا ، ويتوق طه حسين الى تحقيق هذا الحلم على أسس فكرية وتربوية وثقافية أرسخ ، وتبلغ به الحماسة أحيانا حدا يجعله يقول : «ليس في الأرض قوة تستطيع أن تردنا عن أن نستمتع بالحياة على النحو الذي يستمتع بها عليه الأوروبيون» (ص ٣٠ ، ٣١) .

أما النموذج الأوربي فتغلغله في التعليم حقيقة واقعة ، وهذا الموقف يخلق نوعا من المفارقة المضحكة عند طه حسين : ذلك لأن البعض يطبق النموذج الأوربي في التعليم عملا ويعارضه نظرا ، ولو نال التعليم تغيير يحيد به عن الطريق الأوربي لقاوم ذلك أكثر المعارضين علنا لهذا النظام الأوربي . على أن المسألة في جوهرها عنده ليست فارقا نوعيا بين الحاضر التعليمي عندنا وفي أوربا ، وإنما الفارق في الحقيقة فارق في الزمن ، ومن ثم في الدرجة ، ليس غير . لقد بدءوا حياتهم الحديثة في القرن الخامس عشر ، وبدأناها في القرن التاسع عشر ، فحياتنا التعليمية الآن شبيهة بحياتهم التعليمية ولكن من أربعة أو خمسة قرون . وقد جاد العصر الحديث على الجميع «بالنقلات» السريعة : فهو خليك بأن يساعدنا على رأب هذا الصدع ، والالتحاق بركب التقدم ، والا «فويل لنا اذا لم تستهز هذه الفرصة ولم ننتفع بهذا التوفيق» (ص ٣٧ ، ٣٨) .

في هذه المرحلة من الكتاب يبدو طه حسين مليئا بالتفاؤل والحيوية ، ماضيا قدما في طريق المستقبل ، مودعا وراءه حياة التخلف ، مستشعرا - كما يقول - كرامة المواطن الذي يتمتع بالاستقلال . وهو لا يرى في اتباع النموذج الأوربي أى قدر من التبعية للغرب . إنما هو طريق التقدم الذي يختاره الانسان الحر ، لأن فيه منفعة :

«يجب أن نمحو من أنفسنا أن في الأرض شعوبا قد خلقت لتسودنا . ويجب أن نمحو من أنفسنا أن في الأرض شعوبا قد خلقت لتسودها . ويجب أن نقر في أنفسنا نظام الحقوق والواجبات» (ص ٤٤) .

وفي هذا الجو القائم على المقارنة السياسية بين ذل الماضي (ما قبل المعاهدة) وعز الحاضر (ما بعد المعاهدة) والداعي الى العزة الوطنية بإنشاء مصر الحديثة

يدخل طه حسين بالكتاب الى موضوعه الاساسى ، معلنا أن سبيل بناء مصر الحديثة : «سبيل واحدة لا ثانية لها وهى بناء التعليم على أساس متين» (ص ٥١). وفى البداية تثار مجموعة الاعتراضات التى يمكن أن يثيرها المعارضون لتبنى النموذج الأوروبى ، ويرد عليها طه حسين بسهولة . وقد يقال هنا أن طه حسين يذكر من هذه الاعتراضات ما يسهل الرد عليه . وملخص هذه الاعتراضات : «أن الدعوة الى الاتصال بالحياة الأوربية على هذا النحو خليقة بأن تغرى بما فى الحياة الأوربية من اثم وتورط فيما فيها من موبقة ، وتحرض على ما فيها من مخالفة للدين» (ص ٥٣) ، وأن «الاتصال القوى الصريح بأوروبا قد لا يخلو من الخطر على شخصيتنا القومية ، وعلى ما ورثناه عن ماضينا المجيد من هذا التراث العظيم» (ص ٦٢) ، وأن الحضارة الأوربية مادية مسرفة فى المادية .. وهى من أجل ذلك مصدر شر كثير تشقى به أوروبا ويشقى به العالم كله أيضا» (ص ٦٥) .

ومع دخولنا فى صلب الكتاب نواجه أول مشكلة حقيقية . وتتلخص هذه المشكلة فى أن أهداف التعليم لدى طه حسين هى الديمقراطية والحرية ، وهو - مع ذلك - يضع مقاليد التعليم فى يد الحكومة . والسؤال هو : كيف يمكن أن نصل الى التعليم الحق (الذى يفضى الى الحرية والديمقراطية) عن طريق وضعه تحت سيطرة الدولة ؟ . نحن نعلم أن توالى الحكومات المتعاقبة - بسياستها المتباينة - يجعل اطراد تقدم التعليم فى مهب الريح ، وقد اشتكى طه حسين نفسه من تجريب الوزراء المتعاقبين سياساتهم فى جهاز شديد الحساسية هو التعليم ، واشتكى من أن الجهاز الدائم القائم على التنفيذ يتبع دائما الوزير الجديد ، ولم يستطع أن يحصى فى تاريخ خبرته الطويل سوى ثلاثة (هو واحد منهم) قالوا : لا ! (ص ١٧٨) ، فكيف يريد فى هذا الجو أن يحقق تعليما صحيحا ؟ أن التعلل بنقص الامكانيات ، وتوزيع الأولويات فى الانفاق على نحو توجهه السياسة ، من أبسط ما يتعرض له التعليم الواقع فى قبضة الحكومة ، وهى أمور يشتكى منها فى كل زمان ، وقد اشتكى منها طه حسين فى «مستقبل الثقافة ..»

- ٤ -

إذا عقدنا مقارنة بين الجزء المخصص للتعليم العام فى «كتاب مستقبل الثقافة فى مصر» والجزء المخصص للتعليم العالى والجامعى خرجنا بنتيجة لا يختلف عليها هى أن ما أعطاه الكتاب للنوع الثانى لا يقاس (كما أو نوعا) بما أعطاه للنوع الأول . حقا أنه تحدث فى الكتاب عن وظيفة التعليم العالى ، ووجوب استقلال الجامعة ماليا وإداريا ، ودورها فى خلق الثقافة وتنمية الحضارة ، ولكن روحه كلها ، وجهده كله ، بل وحلمه كله ، يبدو فى الكتاب موجها الى التعليم الاول والعام

يسهب الكتاب في شرح موضوع التعليم الاول ، شارحا مفهومه ، ومدته ، ومناهجه ، ومواده . وهو يريد أن يوفر لهذا النوع من التعليم أفضل الوقت ، وأفضل الامكانيات ، وأفضل الظروف . مما يجعل القارئ بحق يخرج بانطباع قوى بأن هذا الموضوع يكون لب الكتاب . وشمول معالجة الموضوع في الكتاب على هذا النحو تجعلنا نؤمن بأن طه حسين انما خلق معلما (وهو أمر رده طه حسين في بعض أحاديثه في أخريات أيامه) . التعليم الاول هو الأساس ، وإذا جاء الأساس ضعيفا فليس لنا أن نتوقع لأي بناء يبنى فوقه أن يكون قويا . والنقطة الوحيدة التي بدت قلقة ، وليست حاسمة كغيرها ، هي وضع الدين في مناهج هذا التعليم . وقد يكون من بين أسباب قلق هذه النقطة ما أعلنه من قبل في الكتاب من فصل الدين عن الدولة ، وقد يكون لاعتبارات متعلقة بعنصرى الأمة المصرية ، وقد يكون لغير ذلك . ولكن الامر الواضح أن هذه النقطة تحتاج في الكتاب الى فضل ايضاح . وما معنى هذا الكلام المتراوح بين التردد واليقين ، والذي لا يتمشى مع النبرة الواثقة التي تنتظم الكتاب كله :

«فان رأيت الدولة اقامة التعليم على الفكرة المدنية الخالصة تركت أمر الدين الى الأسر ، ولم تقم في سبيل تعليمه المصاعب والعقبات ، وان رأيت اقامته على الفكرة المدنية الدينية قسمت للتعليم الدينى مكانه من هذا البرنامج» (ص ١٠١) .

ولما كان أمر المعلم موصولا بأمر التلميذ ، وبالمادة ، والمنهج والهدف ، فقد أعطاه طه حسين ما يليق به من الاهتمام ، وعالجه معالجة يمكن أن تصلح لوقته ، ويمكن أن تصلح لأي وقت . والواقع أن أمر المعلم كأمر التعليم يشغل كل مهتم بالتعليم ، ومع ذلك نلاحظ أن أمر المعلم هذا يبقى على حاله مع مرور الزمن ، فالناظر الى حاله الآن يجده قريبا جدا من الحال التي صورها عليها طه حسين في كتاب «مستقبل الثقافة في مصر» . والكلمات القاسية التي يوجهها طه حسين الى الحكومة ، أو الى المجتمع ، أو اليهما معا ، دليل على حدة المشكلة آنذاك ، وحين نفكر فيها اليوم ندرك أنه لم يبذل جهد حقيقى حتى للتخفيف من حدتها :

«ومن أغرب التناقض أن نذكرى المعلم الاولى ، أو ننظر اليه نظرة عطف واشفاق خير منهما الازدراء ، ثم نطلب اليه ونلج عليه في أن يشبع في نفوس أبنائنا العزة والكرامة والحرية والاستقلال . لا أعرف شرا على الحياة العقلية في مصر من أن يكون المعلم الأولى كما هو الحال عندنا ، سىء الحال ، منكسر النفس ، محدود الأمل ، شاعرا بأنه يمثل أهون الطبقات على وزارة المعارف شأننا» (ص ١١١) . ومع ذلك كله نلاحظ أن حديث الكتاب عن المعلم - هنا وفي مواطن أخرى - يتم في جو عاطفى ، تساق فيه العبارات المآزره ماديا ومعنويا ، ولكن رسم منهج واضح لعلاج هذه الحالة ليس واضحا بالقدر نفسه :

«وإذا طلبت الى المعلم أن يكون مؤدبا بالمعنى القديم فلا يقصر جهده على صب العلم في رأس التلميذ ، وانما يربيه ويثقف عقله ، ويقوم نفسه ، ويهيئه تهيئة صالحة للحياة العملية من جهة ، وللرقى العقلي من جهة أخرى ، فأول ما يجب عليك لهذا المؤدب أن تثق به ، وتطمئن اليه ، وتشعره بتلك الثقة وهذا الاطمئنان . فان أنت لم تفعل ذلك وأبيت الا أن تندس بين المعلم وتلميذه ، وأن تشعر المعلم في كل لحظة بأنك من ورائه تقيد أنفاسه ، وتحصى عليه الكبيرة والصغيرة ، أفسدت عليه أمره من جميع الوجوه .. ويصبح المعلم آلة من الآلات ، وأداة من الأدوات في هذا المصنع العقيم السخيف الذي نسميه المدرسة ..

«أوافق أنت بأن التلميذ يحب معلمه ويحترمه ؟ أوافق أنت بأن المعلم يحب المفتش ويطمئن اليه ؟ أوافق أنت بأن المفتش يحب مراقبة التعليم التي يتبعها ؟ أما أنا فوافق بما يناقض هذا كله» (ص ١٧٠ ، ١٧٤)

- ٥ -

ان طريق التعليم - كما يصوره كتاب «مستقبل الثقافة في مصر» طريق مليء بالأشواك ، والمعوقات التي تقف في سبيل تقدمه معوقات كثيرة ، يجيء في مقدمتها الامتحانات ، والكتب المدرسية . ولطه حسين في هذين الأمرين آراء تبدو للناظر الآن «تقدمية» في وقتها - بل وحتى وقتنا - الى حد كبير . ومن الواضح أننا لم نفلح - بعد حوالي نصف قرن من الزمان منذ أن كتب طه حسين كلامه - في ايجاد حلول مرضية لموضوع الامتحانات ، وموضوع الكتب المدرسية . ولطه حسين في موضوع الامتحانات الكلام التالي :

«الأصل في الامتحان أنه وسيلة لا غاية .. ولكن أخلاقنا التعليمية جرت على ما يناقض هذا اشد المناقضة ، ففهمنا الامتحان على أنه غاية لا وسيلة .. وأذعنا ذلك في نفوس الصبية والشباب وفي نفوس الأسر ، حتى أصبح ذلك جزءا من عقليتنا ، وأصلا من أصول تصورنا للأشياء وحكمنا عليها» (ص ٢٠٦) وقد أفضى هذا النوع من قلب طبائع الامور الى نتيجة كان لابد أن يفضى اليها ، وهي ضياع الهدف الأصلي ، الذي هو من عظام الأمور ، واحلال أهداف أخرى محله هي من توافه الأمور ، ولذلك - والكلام هنا لطه حسين : «لا ينبغي أن ننكر ما نراه من عنية شبابنا بالتفافه من الامور ، واكبارهم للسخيف ، واعراضهم عن عظام الأمور ، بل عجزهم عن الشعور بعظام الأمور والأشياء ذات الخطر . لا ينبغي أن ننكر ذلك ، لأن هؤلاء الشباب ينشأون على العناية بالامتحان وهو تافه ، وعلى اكبار الشهادة وهي سخيفة ، وعلى الاعراض عن العلم ، وهو لب الحياة وخلاصتها» (ص ١٠٩) . ولقد تطور هذا الخلط الشائن بين الغايات والوسائل الى خلط أكبر بين التعليم والسياسة ، فجرت أمور الاول على ما أرادته الاخيرة ،

وحدث هذا الذي تقشعر منه الأبدان ، وهو تملق الجماهير «باللعب» الخطر بأمر التعليم واجراءاته .يقول طه حسين : «فاذا ظهرت نتيجة الامتحان رديئة غير مرضية لكثرة التلاميذ وكثرة الأسر بالطبع ، شاع السخط ، وعمت الشكوى ، واشتد الضغط على الحكومة ، واضطرت الحكومة الى أن تفكر في الأمور ، وتلتمس له علاجاً ، وعلاجها ديماجوجيا يتملق شهوة الأسر في نجاح أبنائها بالحق وبغير الحق» (ص ٢٠٩) . هذا هو نوع الكلام الخطير الذي يقوله طه حسين في أمر الامتحانات ، وهو يدل على أن التعليم لم يسلم من الشوائب التي تعكر جوه في يوم ما ، وهو كذلك يسحب ظله البغيض على أمور التعليم كلها ، ويلقى روحاً من التشاؤم على كل محاولة في أي جانب من جوانب الإصلاح . ويبدو أن الأمر لذلك يحتاج الى اصلاح جذري لموضوع الامتحان هذا ، وهو شيء تنبّهت له كثير من الدول المتقدمة وغير المتقدمة . والذي يتأمل ما حوله الآن يلاحظ أن الامتحانات تفاقم أمرها منذ أن كتب طه حسين كلامه ، فزاد الحال رهبة على رهبته ، وسمعنا عن ألوان من الغش لم تخطر لطفه حسين على بال . ولطفه حسين اقتراح محدد في مسألة الامتحانات يعرضه على النحو التالي :

إذا أئتمنت المعلم على التلميذ فامنحه ما يلائم هذه الأمانة من الثقة ، واطلب اليه أن يختبر تلاميذه في المادة التي يدرسها لهم بين حين وحين ، مرة على الأقل كل ثلاثة أشهر ، وأن يمنحهم درجات على هذا الاختبار ، فإذا كان آخر العام فليراجع هذه الدرجات ليرى أيستحق التلميذ أن ينسقل الى الفرقة الأخرى أم لا يستحق . فان كانت الأولى أقبل التلميذ فرحاً مبهجاً على اجازته الصيفية ، ثم على عامه الدراسي الجديد ، وان كانت الثانية امتحن التلميذ امتحان النقل في المواد التي لابد من أن يمتحن فيها ، فان نجح فذاك ، وان رسب أعاد عامه الدراسي» (ص ٢١٤) .

أما أمر الكتب المدرسية فلا يقل أهمية - وحاله لا يقل سوءاً - عن أمر الامتحانات . و «المركزية» المعوقة تتحكم في الكتب كما تتحكم في الامتحان . والوزارة (على اختلاف تسميتها عبر الزمن) تريد أن تحكم قبضتها على كل شيء ، وهي فيما يبدو الآن تتلذذ وتفتخر بأن يكون لها كتبها ومؤلفوها المفضلون . ويتندر الساخرون بأمر هذه الكتب الآن - وبعد زمن طويل مما ورد في كتاب «مستقبل الثقافة في مصر» لطفه حسين - بأن هذه الكتب - وأتحدث عما أعرف من أمر اللغة العربية - قد كتبت خصيصاً لتنفيذ التلاميذ من اللغة العربية والأدب العربي ، وربما من فكرة التعليم كلها .

ويرى طه حسين أن الوزارة لابد أن ترفع يدها عن أمر الكتاب المدرسي ، وتقتصر مهمتها على اختيار أحسن المتاح لتلاميذها . وقد استخدم طه حسين في ذلك كلمة «التجارة» ، ولكنني أقول أنه سواء أتاشرت الوزارة في الكتب بالبيع

والشراء ، أم احتكرت الكتب ووزعتها مجاناً فخسرت «تجارياً» ، فإن الحال من الناحية التعليمية التربوية هي نفس الحال :

من الذى فرض على وزارة المعارف أن توزع الكتب والأدوات على التلاميذ ؟ لم يفرض ذلك عليها أحد ، وإنما تبرعت به من عند نفسها .. بل لست أقف عند هذا الحد ، وإنما أسأل لماذا تقرر الوزارة في هذه المادة أو تلك كتاباً بعيثه تشتريه .. حسب الوزارة أنها ستضطر دائماً الى تموين مكتبات المدارس ليقرأ المعلمون والتلاميذ ، ولتيسر لهم القراءة الحرة . نعم خير نصيحة تقدم الى وزارة المعارف هي أن تدفع التجارة للتجار ، والتأليف للمؤلفين ، وأن تكفى بامتحان الكتب ، والدلالة على الصالح منها» (ص ٢٢٢ وما بعدها) .

- ٦ -

من الطبيعى لكاتب تنويرى عظيم . يؤمن «بالتحديث» ، وبالنظام الاجتماعى المتقدم ، وبالنموذج الغربى منه على وجه الخصوص ، أن يعطى قدراً كبيراً من الاهتمام لأمر «اللغات الأجنبية» حين ينظر في شئون التعليم . ويرى طه حسين أن التعليم الاول كله ينبغي أن يخلو من تعلم اللغات الأجنبية ، وكذلك الحال بالنسبة للسنوات الأربع الاولى من المرحلة التى تليه من مراحل التعليم . أما فيما يلى ذلك فيلخص أمر تعليم اللغات الأجنبية على النحو التالى :

«أنا أقسم المواد التى تدرس في المدارس العامة قسمين . أحدهما فرض على التلاميذ جميعاً لأنه قوام الثقافة العامة لكل مثقف مستنير . من هذا القسم التاريخ والجغرافيا واللغة الوطنية والرياضة والعلوم التجريبية كالطبيعة والكيمياء وعلم الحياة . والآخر ما يجوز أن يختلف فيه التلاميذ وهو اللغات الأجنبية وآدابها . لكل من أراد أن يهيئ نفسه بعد الثقافة العامة للدراسات الرياضية أو العلمية أو للدراسات الفنية في المدارس الخاصة فرضت عليه مع هذا المقدار المشترك لغتين حيتين يختارهما بين الانجليزية والفرنسية والألمانية والاطالية . وكل من أراد أن يهيئ نفسه بعد الثقافة العامة للتخصص في اللغة العربية وآدابها فرضت عليه التعمق في درس اللغة العربية والثقافة الاسلامية واتقان لغة أوربية حية ، وخيرته بين احدى هاتين اللغتين الشرقيتين العبرية والفارسية . وكل من أراد أن يهيئ نفسه بعد الثقافة العامة للدراسات الأدبية المختلفة كالتاريخ والجغرافيا والفلسفة والآداب الخالصة لحدى اللغات فرضت عليه اللغة اللاتينية ولغة أجنبية حية وخيرته بين اللغة اليونانية ولغة أوربية أخرى» (ص ٣٠٠ ، ٣٠١) .

ويشرح طه حسين وجهة نظره في وجوب التأخر في البدء بتعلم اللغات الأجنبية بأنه يريد أن يخلص قسم كبير من التعليم - في بداياته - للثقافة الوطنية ، كما

أنه لا يريد أن يطغى تعلم اللغات الأجنبية - في هذه الفترة الحيوية من فترات التلقى - على تعلم اللغة العربية التي ترتفع الشكوى من ضعف التلاميذ فيها . وهو إذ يحس أن البلاد التي يتخذها نموذجا يحتذى في التعليم لا تؤخر البدء بتعلم اللغات الأجنبية الى هذا الحد يبادر ببيان الفرق بيننا وبينهم فيلخصه في أمرين :

«.. أحدهما أن للصبية الأوربيين من دورهم ومنازلهم وبيئاتهم خارج المدرسة مدارس يتعلمون فيها لغتهم الوطنية ويتفقدون فيها بثقافتهم القومية .. والامر الثانى أن بين اللغات الاوربية - مهما تختلف - من التوافق والتقارب حظا يختلف قوة وضعفا باختلاف منازل بعضها من بعض ، ولكنه على كل حال ييسر درسها على الصبية الاوربيين» (ص ٢٦٠ ، ٢٦١) .

وقد يجادل الناس طه حسين في أمر تعلم اللغات الأجنبية هذا ، وبخاصة في أمر الزمن الملائم من عمر التلميذ الذى ينبغي أن يبدأ فيه هذا التعلم ، فقد يقال أن البدء المبكر هو الضمان لتجويد اللغة الأجنبية ، وأن تعلم التلميذ اياها مع اللغة العربية لا يضعف أمر العربية بل قد يقويها بتنمية المهارات اللغوية لديه . وقد يقال : كيف يبدو طه حسين - من ناحية - راغبا في الاعتراف من اللغات الأجنبية بعدم قصرها على لغة أو اثنتين ، ويبدو - من ناحية أخرى - راغبا في تأجيل تعلمها ؟ وهل يمكن أن يزدحم وقت قصير بتعلم لغات عدة ، ثم تتحقق نتائج مرضية ؟ ان الناظر في حال تعلم اللغات الأجنبية الآن يعلم أن حالها ال الى مجرد «شكليات وقشور» (لا يستثنى من ذلك حالها في أقسام اللغات ذاتها ، بل وفي الكليات التى تجعل وسيلة التدريس بها اللغة الأجنبية) . وأنا لا أقول أن هذا راجع الى خطة طه حسين في تعلم اللغات الأجنبية ، فأنا لست واثقا من أنه أخذ به ، ولكن الذى لا شك فيه أن أمر تعلم اللغات لا يزال عقبة في طريق تقدم التعليم ، وأن هذا الامر ينبغي أن ينال أقصى الاهتمام في كل مراجعة أو نظر في أمر التعليم المصرى والثقافة المصرية .

- ٧ -

أما حالة اللغة العربية فأشوق تناولا في كتاب «مستقبل الثقافة في مصر» . وتبدأ معالجته بموضوع بديهي هو بيان أهمية اللغة العربية . ويسوق طه حسين أدلة على أهمية اللغة العربية بعضها منطقي ، وبعضها عاطفي ، وبعضها علمي ، ولا يثير أى منها كبير خلاف ؛ فاللغة العربية لغتنا الوطنية ، وهى اللغة والتي نفكر بها ، وهى لغة الدين ، وهى لغة الماضى بما يحمل من تراث وتقاليد ، وهى لغة الأجيال القادمة الى آخر هذه المسلمات . وما يكاد طه حسين يقتنعنا بأهمية اللغة العربية ووجوب بذل أقصى جهد في العناية بها . حتى يشن حملة شعواء

على مؤسستين تعليميتين ارتبط اسمها بتعليم هذه اللغة ودراستها هما الأزهر ، ودار العلوم . وخلاصة ما يراه في هذا الصدد أن أيا من المؤسستين لم تعد قادرة على حمل مسئولية تطوير اللغة العربية . يقول طه حسين : « اللغة العربية ليست ملكا لرجال الدين .. يتصرفون وحدهم فيها ، ولكنها ملكا للذين يتكلمونها جميعا من الأمم والأجيال . وكل فرد من هؤلاء الناس حر في أن يتصرف في هذه اللغة تصرف المالك متى استوفى الشروط التي تبيح له هذا التصرف » (٣٠٧) . تلك هي اللهجة الخفيفة (نسبيا) التي يرفض بها طه حسين أن يكون الأزهر وصيا على تعليم اللغة العربية والاضطلاع بتطويرها . ولكنه -أذ يمضى في شرح الموضوع- يكشف عن جوانب من نقصان «مؤهلات» الأزهر تجعله عاجزا عن النهوض باللغة العربية :

«فالأزهر لا يعرف من تطور اللغات الأجنبية حديثها وقديمها شيئا ، بل هو لا يكاد يعرف من هذه اللغات نفسها شيئا . والأزهر يجهل اللغات السامية جهلا تاما . والأزهر لا يكاد يتجاوز كتبه المعروفة العقيمة الى كتب القدماء في اللغة وآدابها وعلومها الا قليلا ، وهو مع ذلك يريد أن يشرف على علوم اللغة العربية ويقوم دونها ، ويحول دون اصلاحها» (ص ٣١) .

تلك هي قواعد «الهجوم» الذي يطوره طه حسين على الأزهر ، وينتهي به شاملا مريرا ؛ فهو ينتقل به من الكلام على عدم صلاحيته لتدريس اللغة العربية الى وجوب تطويره ، وتحديثه ، واتصاله بالواقع ، ويوجه اليه - في خلال كل ذلك - اتهامات أقل ما توصف به أنها تعنى عدم الصدق مع النفس :

وليس من الخير أن يكون الأزهر حربا على الحياة الحديثة فان هذه الحرب لا تجدى ولا تفيد . وانما الخير والواجب أن يكون الأزهر ملطفا للحياة الحديثة ، مخففا لأثقالها ، ملائما بينها وبين ما ينهى الله عنه من الشر والمنكر . وذلك لا يكون الا اذا عرف رجال الدين حياة الناس كما يحيونها وأتقنوا العلم بأسرارها ومشكلاتها وما تجر على الناس من شر ، وما تدفعهم اليه من أثم . وسبيل ذلك أن يتقف الأزهر بالثقافة الحديثة ، كما يتقف بها غيره من المعاهد ، وأن يمتاز بعد هذا بما لا يمتاز به المعاهد الأخرى من هذه الثقافة الدينية الخالصة ، بحيث اذا اتصل رجاله بطبقات الناس لم يناقضوهم ولم يباينوهم ولم يجدوا مشقة في الوصول الى قلوبهم والانتحاء الى نفوسهم ، والتأثير في هذه النفوس ، وتلك القلوب» (ص ٤٣٧) .

ويبلغ طه حسين في هجومه على الأزهر مداه حين يتهمة بالتظاهر باصطناع الحياة الحديثة ليصل الى السيطرة على الحياة بطرق غير صحيحة :

«وهذا يقتضى أن يعدل الأزهر عدولا تاما عما دأب عليه من الانحياز الى نفسه والعكوف عليها والانقطاع عن الحياة العامة . وقد يقال ان الأزهر قد أخذ يترك

هذه السيرة ، ويتصل بالحياة العامة ، ويأخذ بحفظ حسنة من الثقافات الحديثة على اختلافها ، وهذا صحيح في ظاهره ولكنه في حقيقة الأمر غير صحيح ، فالأزهر ما زال منحازا الى نفسه ، مستمسكا بهذا الانحياز حريصا عليه . وهو من أجل هذا الانحياز نفسه يريد أن يتصل بالحياة العامة على النحو الذي نراه الآن . يريد أن تكون له نظمه الخاصة ، واجازاته الخاصة ، وطرقه الخاصة في الحياة والتعليم ، ويريد مع ذلك أن يفرض على الحياة العامة فرضا ، وأن يفرض نفسه باسم الدين . وما هكذا يكون الاتصال الصحيح بالحياة العامة والاشتراك فيها» (ص ٤٧٤ ، ٤٧٥) .

وقد كان لطله حسين نظرة تحذيرية تنبأت بما آل اليه الحال في الأزهر . لقد حذر من الصدع الذي سيقرب على عدم دمج برامج التعليم ، وعدم توحيد الأمة على نهج تعليمي واحد ، وحذر من استقلال الأزهر بمؤرخيه وجغرافيه وعلمائه وقانونيه ، بل أطبائه ومهندسيه . ولكن الأمر جرى على ما خافه طه حسين ، ونحن نعيش منذ زمن طويل الآن حياة «جامعة الأزهر» . وهناك شكوى ليست خافية ترتفع من داخل هذه الجامعة ذاتها وبخاصة من داخل الكليات العملية - من تدهور الحالة التعليمية المترتبة على قصر القبول في جامعة الأزهر على طلاب التعليم العالي فيه .

يقول طه حسين : «فاذا أرادوا أن يعلموا اللغة العربية مثلا فطريقهم الى ذلك الآن دار العلوم وكلية الآداب ومعهد التربية ، لا كلية اللغة العربية الأزهرية ، وان أرادوا أن يعلموا التاريخ أو الجغرافيا أو الطبيعة أو الكيمياء فطريقهم الى ذلك كلية الآداب وكلية العلوم ومعهد التربية . وان أرادوا أن ينهضوا بأعباء القضاء أو الطب أو الهندسة فطريقهم الى ذلك كلية الحقوق والطب والهندسة . فاما أن تنشأ في الأزهر كليات وأن تمنح هذه الكليات درجات لا علم للدولة بها ولا سلطان للدولة عليها ، ثم يفرض المتخرجون في هذه الكليات على الحياة العامة فرضا فهذا هو الذي لا يفهم ولا يمكن أن يساغ في بلد متحضر» (ص ٤٧٧ ، ٤٧٨)

أما دار العلوم فيقول طه حسين انها انشئت أصلا لتوائم بين موقفين متناقضين أدركهما المشرع لشئون التعليم العصري في مصر منذ البداية ؛ أحدهما وجوب أن يكون معلم اللغة العربية مؤهلا بطريقة علمية تشبه الطريقة التي يتأهل بها غيره من مدرسي مواد العلم (ولم يكن هذا يتوفر للأزهر الذي كان مهيمنا على تعليم اللغة العربية آنذاك) والآخر الصلة التي لا يمكن أن تنكر بين اللغة العربية والدين . وقد رأى المشرع - ازالة لهذا التناقض - انشاء مدرسة عليا تكون «صلة ما بين الأزهر وبين الحياة ، يؤخذ فيها طلاب أزهريون قد تتقنوا الى حد حسن بالثقافة العربية الاسلامية ثم يتقنوا من أصول العلوم المدنية وفروعها بمقدار معقول، ثم يكلفون تعليم اللغة العربية في المدارس العامة» (ص ٣٧٢، ٣٧٣)

ولكن دار العلوم لم تحقق - فيما يرى طه حسين - الغاية التي أنشئت من أجلها : « فالانتاج الأدبي الذي تعتمد عليه نهضتنا المصرية الحديثة قليل التأثير جدا بهذه المدرسة » ، ودار العلوم « لم تنجح فيما كان ينبغي أن تنجح فيه من تجديد علوم اللغة العربية وإنما نجحت في الاختصار والاختزال » ، وهي « لم توفق إلى ما كان ينبغي أن توفق فيه من تحبيب اللغة العربية إلى نفوس التلاميذ » ، وهي قد « أعرضت عن تعمق العلوم الإسلامية كما يفعل الأزهريون وهي لم تستطع أن تتعمق العلوم المدنية الحديثة كما تفعل المدارس العامة » (ص ٣٥٧ ، ٣٧٨) .

ويقترح طه حسين علاجاً لحالة دار العلوم أن تضم إلى الجامعة فتكون « في الجامعة المصرية مدرسة اللغة العربية واللغات الشرقية . بمكان يشبه مكان مدرسة اللغات الشرقية من جامعة لندن » (ص ٣٩٣) . وقد ضمت دار العلوم إلى الجامعة - استجابة لاقتراح طه حسين أو لغيره - وذلك منذ سنة ١٩٤٦ ، ولكن السؤال الآن هو : هل صلح حال اللغة العربية بهذا الانضمام ؟ يبدو أن المشكلة أبعد من أن يحلها قرار إداري يصدر هنا أو هناك .

يريد طه حسين أن يبدأ أعداد مدارس اللغة العربية منذ أول التعليم الثانوي (وينبغي أن نستحضر أن التلميذ قضى فترة التعليم الإلزامي ، وأربع سنوات أخرى ، يتعلم بالعربية وحدها) ، ويريد أن يكون ذلك في تخصصين هما فقه اللغة ، ويضم إلى العربية فيه اللغات السامية كما سبق ، والآخر آداب اللغة ، ويكون الاستعداد له بضم اللغة الإيرانية (كذا) . ولكن السؤال هو : أي نوع من العربية ذلك الذي يريد له طه حسين التقدم والازدهار ؟ هنا يبدو - على غير ما قد يتوقع غلاة الفصحى والأزهريون بخاصة - حريصاً على الفصحى ليس غير ؛ ويضيف : « نعم وأحب أن يعلم المحافظون عامة والأزهريون خاصة - أن كانوا لم يعلموا بعد - أنني من أشد الناس ازواراً عن الذين يفكرون في اللغة العامية على أنها تصلح أداة للفهم والتفاهم ، ووسيلة إلى تحقيق الأغراض المختلفة لحياتنا العقلية (٣١٤) . وهو يشفع ذلك بهجوم على العامية تزيل من النفوس كل أثر بأنه من المتعاطفين معها : « لم أومن قط ولن أستطيع أن أومن بأن اللغة العامية من الخصائص والمميزات ما يجعلها خليفة بأن تسمى لغة ، وإنما رأيتهما وسأراها دائماً لهجة من اللهجات قد أدركها الفساد في كثير من أوضاعها وأشكالها ، وهي خليفة أن تفنى في اللغة العربية الفصحى إذا نحن منحناها ما يجب لها من العناية فارتفعنا بالشعب عن طريق التعليم والتثقيف ، وهبطنا بها هي عن طريق التيسير والإصلاح إلى حيث يلتقيان في غير مشقة ولا جهاد ولا فساد » (ص ٣١٤ ، ٣١٥) .

أما طريق هذا الإصلاح والتيسير فسبيله تحطيم أسطورة النحو ، « ومن أقبح الخطأ وأشنعه أن نظن أن اتقان النحو يمكن من اتقان اللغة » (٣٣) . على أن الإصلاح ينبغي أن يمتد إلى الصرف والبلاغة وتيسير أمر القراءة والكتابة . على

أنه حريص في تلك النقطة الاخيرة بالذات على ألا يظن به الذهاب الى حد تبني فكرة استخدام الحروف اللاتينية في الكتابة : «أحب أن يعلم المحافظون أنني قاومت وسأقاوم أشد المقاومة دعوة الداعين الى اصطناع الحروف اللاتينية» (ص ٢٢٨). وحد الاصلاح لديه هو تقريب اللغة العربية من الحياة الحديثة ، وعدم اهدار هويتها الاصلية ، وتيسير قواعدها ورموزها على نحو يصلها بالحياة . ويجعل منها وسيلة صالحة لحمل ثقافة العصر ، ومساعدة الشعب على الترقى في درج الحياة العصرية .

- ٨ -

تنساب الافكار بنعومة فائقة في كتاب «مستقبل الثقافة في مصر» ، مازجة بين «التعليم» في جسم واحد متكامل ، تفضي أعضاؤه بعضها الى بعض . وهناك أدوات حيوية يكتمل بها هذا الجسم الكل ، يجيء في مقدمتها - عند طه حسين - انشاء «المعهد العلمي المصري» الذي ينشط به تشجيع البحث العلمي ، وتنظيم الهيئات الادبية والفنية . وثمة نموذج صالح للاحتذاء هنا هو المعهد العلمي الفرنسي (والواقع أن النموذج الفرنسي الصالح للاحتذاء هو أول شيء يجيء الى ذهن طه حسين كلما كان ذلك لازما) :

«فاني لا أبتكر هذا النحو من النظام الذي أقترحه ابتكاراً ولا أخترعه من عند نفسي ، وانما أنقله من الحياة الاوربية نقلاً أتوخى فيه ملاءمة البيئة المصرية الخاصة وما يمكن فيها وما لا يمكن» (ص ٤٩٤) .

ومن شأن هذا النظام المقترح أن يوثق الرابطة بين ما لدينا وما وراء الحدود . ولن يأتي ذلك - بالطبع - الا بترجمة الآثار ذات الاثر البعيد في النهضة الثقافية في العالم . ولوضوع «الترجمة» في كتاب «مستقبل الثقافة في مصر» حديث غير قصير . وهو يبدأ بابداء الحسرة على جفاف حياتنا الثقافية نتيجة نقص الترجمة عن الغير أو انعدامها . ويغلف الحديث بالسخرية من النفس ؛ فنحن نتحدث عن عن مجد العرب الأولين لأنهم «أقبلوا في شره رائع على آثار الامم المتحضرة» ، «ونظّل بعد ذلك خامدين جامدين» ، «والآثار العلمية والفنية تزيد وتزيد ، والعقول الأوربية والقلوب الاوربية تستمتع ، والحضارة الاوربية ترقى ، ونحن مستمتعون بما نحن فيه من العجز والقصور» (ص ٤٩٦ ، ٤٩٧) .

ان الصورة الثقافية المرسومة لهذه النقطة قاتمة جدا ؛ فاللغات التي تستحق الترجمة عنها يجهلها معظم الناس ، والقلة التي تعرفها لا تقرأ ما يذاع فيها من علم وأدب . والنتيجة أننا لا نترجم . وكيف نترجم اذا كنا لا نقرأ ؟ وكيف نقرأ اذا لم نكن مثقفين ؟ وينشأ عن هذا كله خطر عظيم جدا ، وهو أن الذين يقرءون ويكتبون يجهلون الحضارة الحديثة . ويتجلى هذا الخطر على نحو أعظم حين

ينشعب المثقفون (الأولى أن يقال المتعلمون !): «قلة ضئيلة تعرف بعض اللغات الأوروبية ولا تقرأ فيها ، وهى مع ذلك تتمدح وتستطيل وترى نفسها ممتازة ، وكثرة تجهل اللغات الأوروبية جهلاً تاماً ولا تجد من التراجم ما يضع عنها أصر هذا الجهل ، فتزدرى أوروبا وتزدرى حضارتها وتزدرى من يعجبون بأوروبا وحضارتها» (٤٩٨) . هذا تحليل واقعى صحيح للوضع ، وهو لا يزال يحكم حياتنا الثقافية حتى اللحظة الراهنة ، بل أنه ليزداد سوءاً على مدى الأيام . وهو صحيح بشقيه اللذين عبر عنهما طه حسين : قلة تتشدد بأوروبا على غير معرفة ، وقلة تزدرى أوروبا على غير معرفة ، ولا شئ أسوأ من هذا يمكن أن يحدث فيقف حجر عثرة في طريق نضج «الهوية» الثقافية للأمة .

يقول طه حسين : «فلنترجم اذن ولنكثر من الترجمة» ، ويدعو الى انشاء «مكتب الترجمة» في وزارة المعارف ، مؤكداً أنها الوسيلة التى تدفع الشباب الى التقليد والمحاكاة ، وهما من أرقى عناصر الحياة العقلية وأقواها ؛ فالترجمة عنصر «سيفنى اللغة ويحييها ، وسيغذى العقل المصرى وينميهِ ، وسينشر الثقافة ويندفعها ، وسيقرب بين الطبقات المختلفة فى الشعب ، وسيحقق الكرامة القومية التى تريد أن ترتفع عن الجهالة والغفلة ، وألا تكون صفوتنا دون غيرها من صفوة المثقفين فى الامم الاخرى ، وألا تكون عامتنا دون غيرها من عامة الناس فى الأمم الأخرى أيضاً» (٤٩٩ ، ٥٠٠) .

- ٩ -

استحدثت وسائل أخرى - الى جانب الكلمة المكتوبة - للثقافة هى الصحافة والاذاعة والسينما والتمثيل (ولم يكن التلفزيون أو الكاسيت أو الفيديو أو الكمبيوتر قد استحدث في مصر أو زاحم الكتاب لذلك الحين) ، فما موقف كتاب «مستقبل الثقافة في مصر» من هذه المستحدثات ؟ وكيف نستغلها فى التقدم الثقافى ؟ الأصل فى هذه المستحدثات - عند طه حسين - أنها خطر على الكلمة المكتوبة ، ولكن حالتنا التى تنفشى فيها الامية ، فلا يقرأ الناس كثيراً الكلمة المكتوبة ، حالة خاصة تحتم علينا أن نستخدم هذه المستحدثات لصالح القضية . ولا أقل من أن نشجع الاستفادة من الصحافة بلغتها السهلة واغرائها ، وأن نأخذ بطرف من ثقافة الراديو ، ولكن الحيلة من أخطارهما واجبة ، فلا بد من انشاء لجان (ثقافية وليست سياسية أو أمنية) تراقب هذه الوسائل ، وتوجهها لصالح الثقافة ، وبخاصة فيما يتصل بالسينما ، التى تفد من الخارج ، وتتهدد فن التمثيل لدينا ، وهو فن يجب أن ينال أقصى العناية لما له من فوائد تعليمية وثقافية .

- ١٠ -

ولن يكتمل الوضع الا بأن تنشر مصر مظلة التعليم فيها على ما حولها من البلاد ، وذلك بتصدير النموذج التعليمي المصرى الى بلاد الشرق العربى . وهذه النقطة تعيد الى الأذهان من جديد مصطلح «الشرق» و «الغرب» ، فقد اتضح أن الشرق الذى يقول طه حسين أن مصر ليست جزءا منه لا يمكن أن يكون هو الشرق العربى ، وكيف يمكن أن يكون كذلك اذا كان هو يسمى الى أن يكون هذا القسم من العالم وحدة تعليمية ثقافية تظلها المظلة المصرية ؟

لقد هاجم طه حسين «الكرم المصرى» (يقصد البخل المصرى) فى انشاء المدارس المصرية خارج الحدود ، وقارن بين حالنا وحال أوروبا فى رعاية الطلاب الأجانب . موضحا أن أوروبا حين تفعل ذلك لا تفعله من أجل هؤلاء الطلاب ، وانما من أجل نفسها . ونحن لا نتطلع الى خارج الحدود «فى فرنسا أو انجلترا أو ايطاليا» ، ولكن من حقنا أن ننشئ المدارس المصرية فى البلاد العربية . وإدارة هذه المدارس يجب ألا تكون وقفها على المصريين ، بل ينبغى أن يكون لأبناء هذه البلدان فيها نصيب ، وبالمثل فان مناهجها ينبغى ألا تكون وقفها على ما يتصل بمصر من معلومات ، والقادرون مدعوون الى الاسهام فى هذه المدارس . وليست المدارس وحدها هى التى يهتم بها طه حسين فيما وراء الحدود ، فالتعليم الجامعى ، والبرامج الثقافية نصيب من هذا الاهتمام (الفصلان ٥٧ ، ٥٨ من الكتاب) .

- ١١ -

ما الثقافة المصرية ؟ وما عسى أن تكون ؟ هذا هو السؤال الذى يطرحه الكتاب فى نهاية المطاف . وهو يبدو مطمئنا جازما فى أن لنا ثقافة مصرية خاصة تقوم على وحدتنا الوطنية ، وتتصل بنفوسنا المصرية الحديثة ، كما تتصل بنفوسنا المصرية القديمة . وهى ثقافة تصور آمالنا ومثلنا العليا ، وترى واضحة فى هذا الذوق المصرى الذى «ليس ابتساما خالصا ولا عبوسا خالصا» . وهى ثقافة تجمع بين الجدة والقدم ، وتقوم على الاعتدال «الذى يشق من اعتدال الجو المصرى» . ومن شأن هذا أن يجعل الطبيعة المصرية طبيعة معتدلة لا تسرف فى المحافظة ولا تسرف فى التجديد . هذه الثقافة المصرية هى تلك اللغة العربية المصرية الرشيقة التى لا تنبو عن الذوق ولا تتجافى عن الطبع ، وهى ذلك التراث المصرى القديم ، وذلك التراث العربى الاسلامى ، وذلك الذى كسبته مصر وتكسبه كل يوم من خير ثمرات الحياة الاوربية الحديثة :

«هى هذه العناصر المختلفة المتناقضة فيما بينها أشد الاختلاف والتناقض . تلتقى فى مصر فيصفى بعضها بعضا ، وينفى بعضها من بعض ما لا بد من نفيه

من الشوائب التي لا تلائم النفس المصرية ، ثم يتكون منها هذا المزاج النقي الرائق الذي يورثه الآباء للأبناء وينقله المعلمون الى المتعلمين» (ص ٥٣٣) .

ويمكن أن يقال - يتسرع - أن هذا الوصف - الذي يقدمه طه حسين - إنما هو كلام عام «انشائي» لا يصنع ثقافة أو يشكل حضارة ، ولكن لابد أن يقال أيضا في النظر المتئد أنه وصف صحيح لحالة معنوية لا يمكن التعبير عنها بأحسن من هذا . وهي حالة قد تبدو غائبة أحيانا ، ولكن اختفاءها تحت السطح - لظروف مؤقتة أو خاصة - لا يعنى عدم وجودها ؛ فمصر (الثقافة) حقيقة واقعة ، والا فكيف استطاعت أن تعيش (متميزة) كل هذه القرون ؟ وإذا كان هذا الكلام انشائيا فإنه الانشاء الرقيق الصافي . والواقع أن أسلوب الكتاب يرق ويصفو كله نحو نهايته ، فيرى في ختامه أشبه بالحلم المترائي في حالة بين اليقظة والنوم ، ولذا فإنه يمكن القول أن الكتاب هو نوع من العمل «الابداعي» الذي يخلق حالة ذهنية ونفسية تلخص حلم رائد من رواد التنوير وصانع من صناع مصر الحديثة. وهذا الحلم يكشف عن نفسه صراحة في آخر فقرة من فقرات الكتاب ، وهي فقرة شاعرية تمضى على النحو التالي :

«هذا حلم رائع جميل تمضى فيه نفس هائلة تحب مصر وأهل مصر في هذا الأفق الغريب الجميل من افاق الالب ، ولكنه حلم يسير التحقيق قريب التعبير . فإن مصر التي انتصرت على الخطوب ، وثبتت للأحداث ، وظفرت بحقها من أعظم قوة في الارض في هدوء وأناة وثقته بالنفس وإيمان بالحق ، خليفة أن تنتصر على نفسها وتظهر على ما يعترض طريقها من العقاب وترد الى نفسها مجدا قديما عظيما لم تنسه ولن تنساه» (ص ٥٣٦) .

- ١٢ -

يصف كتاب «مستقبل الثقافة في مصر» - بكل ماله وما عليه - موقف طه حسين المبدئي المطرد بصفته نصيرا للحداثة ، وداعية من دعاة التجديد . وهو بهذا الاعتبار يتكامل مع أعمال أخرى له يقف فيها الى جانب الجديد ؛ فما من حال يضطرع القديم والجديد (واضطراعهما طبيعى ومحتم) ألا ونجد طه حسين يقف الى جانب الجديد . ذلك أن انتصار القديم على الجديد فضلا عن أنه غير طبيعى - يعنى لديه التخلف والجمود . على حين أن انتصار الجديد (فضلا عن أنه طبيعى) يعنى لديه الثورة التي تتحول في مجرى الزمن الى واقع ثقافى جديد .

على أن الجديد الذى يقف الى جواره طه حسين ليس الجديد المطلق وإنما الجديد النسبى . والواقع أنه لا يمكن أن يوجد جديد مطلق ، وأذن فالتسمية الاولى هي «التجديد» الذى هو عملية مركبة يدخل ضمن عناصرها القديم ذاته . ذلك هو موقف دعاة «التنوير» الذين يحرسون مسيرة الحياة نحو التقدم ، ويحفظونها

من أن تقع في الزلل بتعبدها بالقديم ، أو يقفزها في الظلام نحو جديد مطلق لا يتصل بالواقع - أو بطبيعة الامور - في شيء .

ومن التبسيط المخل للأمور أن يقال أن طه حسين في نظريته في «مستقبل الثقافة في مصر» مجرد ناقل لنظرية بول فاليري التي حلل فيها عناصر العقل الاوربي الى العنصر الاغريقي ، والعنصر الروماني ، والعنصر المسيحي . حقا لقد رد طه حسين عناصر العقلية المصرية الجديدة الى ثلاثة عناصر هي النموذج الاوربي . والتراث العربي الاسلامي ، والشخصية المصرية الخالصة . ولكن ذلك لا يمكن أن يكون نقلا لنظرية فاليري ؛ ذلك لأن العبرة في هذه الحالة ليست برسم الاطار الخارجي ، وانما هي بتشكيل المادة التي تنتظم في هذا الاطار ، والواقع أن النظرية في النهاية تنبثق عن طبيعة هذه المادة المشكلة ، والاطر الخارجية لا يمكن أن تصنع نظرية على الاطلاق . وقراءة الكتاب تعلن عن أن طه حسين يستقي مقدماته ونتائجه ، ومشكلاته وحلوله ، من تربة محلية خالصة . ومن حياة يومية تعج بالمشكلات النابعة من تلك التربة .

ويبقى أن نقول أن طه حسين قد عاش حتى شهد تداعي حلمه الثقافي ، والتخبطات التي صاحبت محاولة تطبيقه على التعليم المصري . وقد صرح قبيل وفاته بأنه يود لو يكمل كتاب «مستقبل الثقافة في مصر» ولا أدري أى طريق كان سيسلك لو فعل ذلك . ولقد بالغ طه حسين حين ولى وزارة المعارف في أمر «مجانبة التعليم» ، وربما كان لذلك أسباب قد تتجاوز البنود الفكرية لكتاب «مستقبل الثقافة في مصر» الى ظروف اللحظات السياسية التي كان يحياها داخل الوزارة

ليت شعري ماذا كان يكون موقف طه حسين لو شهد حالة التعليم المصري اليوم ، وما يعج به واقعه من مشكلات ، بعضها متعلق بالكتاب المدرسي (وقد قطعت الوزارة في احتكاره شوطا طويلا) ، وبعضها خاص بالأزهر (وقد استقل بطلابه ومعاهده وكلياته) ، وبعضها خاص بدار العلوم (وقد مضى على انضمامها الى الجامعة أكثر من أربعين عاما شهدت تدهور حال مدرس اللغة العربية على نحو مطرد) ، وبعضها خاص بأمر اللغات الأجنبية (التي تتسابق المدارس في تعليمها منذ الحضارة وتسمى نفسها «مدارس اللغات» في حين يندهور حالها أيضا باطراد) . لقد مضى صاحب الكتاب ، وبقي الكتاب ذاته ، منارة هادية ، تصطرع حولها الحياة والافكار ما شاءت ، ولكنها لا تستطيع أن تسولي وجهها كلية في طريق مناهضة ؟

الدكتور محمود الربيعي

من صور الاستشراق الألماني

صفحة مشرقة لتحقيق المخطوطة العربية

ساهم كثير من المستشرقين في القيام بتحقيق المخطوطات العربية بأذلين جهودا موفقة في الكشف عنها وصيانتها ووضع الفهارس لما يجمعون أو يجدون منها في مختلف المكتبات العامة والخاصة .

ولم يكتفوا بوضع مبادئ عامة لكيفية تحقيق المخطوطة وإنما عمدوا الى تقديم دراسة لما يحققون من مخطوطات تختلف باختلاف نوعية المخطوطة والمادة التي تقدمها .

ويهمنا أن نشيد هنا باهتمامهم بالمخطوطة العربية التي نتصل بالدراسات الطبية والاقربازين عند العرب . فقد ترجم حنين بن اسحق الكثير من الكتب الطبية اليونانية وتابعه تلاميذه في ترجمة هذه الكتب ووفقوا كثيرا في اختيار الكلمات العربية للمصطلحات العلمية الطبية وقام اسطفان بن بسيل بترجمة كتاب دياسقوريدس في المادة العلمية الاقربازين وعرض الكتاب على حنين بن اسحق فأقره . وكان الكتاب بداية لعناية العرب بالعقاقير وبخاصة في المغرب العربي حيث طاف العشابون الامصار يصفون النباتات ويبيّنون خواصها وكتبوا عدة كتب من أهمها ما كتبه ابن البيطار وداود الانطاكي .

وقد عرفت أوروبا هذه الكتب ، ودرس كتاب ابن البيطار في أوروبا قرونا وظل مرجعا حتى القرن الثامن عشر وأفاد الغربيون من علم العرب بالعقاقير والادوية المركبة والمفردة .

وفي عام ١٩٨٨ صدر في مدينة جوتنجن بالمانيا الغربية للاستاذ دكتور البرت ديتريش Prof. Dr. Albert Dietrich شرح لمخطوطة بعنوان «شرح لكتاب دياسقوريدوس في هيولى الطب» في جزئين . يشتمل الجزء الاول على تحقيق المخطوطة ويقع في ٢١٦ صفحة ويشتمل الجزء الثانى - ويقع في ٧٥٢ صفحة - على ترجمة للنص العربى ومقدمة طويلة للاستاذ المترجم عن النص وما حول النص .

والمخطوطة تعد حلقة في سلسلة من الكتب التي قدمها الاستاذ ديتريش وتلاميذه عن الاقربازين عند العرب .

- فى عام ١٩٦٦ صدرت له دراسة عن المخطوطات الطبية العربية بالمكتبات التركية والسورية بمدينة جوتنجن بعنوان *Midicincalia Arabica*
- فى عام ١٩٦٧ صدر له كتاب لتاريخ بعض المكتبات بالاناضول بعنوان *Zur Geschichte einiger anatolischer Bibliotheken, Afyon, Aksehir Gorum, Amasya (Instanbuler Mitteilungen 17)*
- وفهرس للعقاقير الطبية لعبد اللطيف بن يوسف
Ein Arzneimittelverzeichnis des Abdallatif ibn Yusuf al-Bagdadi
In: FS Otto Spies, 42-60 Wiesbaden
- فى سنة ١٩٦٩ صدر لسه «دور العرب فى تطور العلوم الطبيعية باللسان العربى ٦» بالرباط ١٣٨٨/١٩٦٩ ص ٦٩ - ١٠٧
- وفى سنة ١٩٧١ عن ترجمة عربية لمواد طبية لذياسقوريدوس
Eine weing beachtete arabische Übersetzung der Materia Medica des Diskoradis. In *Medizingeschichte in unserer Zeit/Stuttgart*.
- فى عام ١٩٧٤ دراسة عن كتاب الادوية للسويدي
Aus dem Drogen buch des Suwaidi.
In *Melanges Armand Abel*, 91-107 Leiden
- فى عام ١٩٧٩ دراسة عن الطب العربى
Die arabische Medizin: Ein zentrales
Thema der Medizingeschichte. In *F Med* 87, 1179 f.; 1211
- فى عام ١٩٨٠ دراسة عن العلوم عند العرب والشرق الاوسط : الادوية
Islamic Sciences and the Medieval West: Pharmacology In: *Islam and the West. Aspects of intercultural Relations* ed. by Khalil L. Semaan, 50-63 Albamy
- فى عام ١٩٨١ دراسة عن مقدمة كتاب الادوية المفردة لأحمد بن محمد الغافقى
Muqaddaimat Kitab al-Adawiya al-mufrada li-Ahmed b. Muhammad Al-Gafiqi.
In *FS Ihsan Abbas*, 133-137/Beirut
- فى عام ١٩٨٢ تحقيق ودراسة المخطوط لعلى بن رضوان فى التطرق بالطب الى السعادة
(Ali ibn Ridwan über den Weg zur Glückseligkeit durh den ärzlichen Beruf (Abh.d.Akad.d.Wiss. Göttingen, Phil.-Hist. Kl., Dritte Folge, Nr. 129)

ويقدم الى جوار التحقيق ترجمة للنص المحقق ودراسة له ونكتفى أن نقدم دراسات لتلميذين فقط من تلاميذه عن الطب والاقربازين عند العرب وهما
 ١. د. يوهان كريستوف بيرجل و٢. د. بيتر باخمان وقد أصدر السيد الاستاذ
 دكتور يوهان كريستوف بيرجل Prof. Dr. Johan Christoph Bürgel
 الاستاذ بجامعة بيرن بسويسرا عدة كتب تتصل بهذا الموضوع منها
 Die Bildung des Arztes

— في سنة ١٩٦٦ عن ثقافة الطب وهي مخطوطة عربية عن الحياة الطبية من
 القرن التاسع In Sudhoffs Archiv 50 337-360
 — وفي عام ١٩٦٧ دراسة عن العلوم الطبية في الثقافة الاسلامية
 Die wissenschaftliche Medizin im Kräftefeld der islamischen
 Kultur In: Bustan 8,9-19

وكتب عن أدب الطبيب

Adab und i tidal in ar-Ruhawis Adab at-Tabib In
 ZDMG 117, 90-102

— وفي عام ١٩٦٨ كتب عن ابن رشد «ضد جالينوس»
 Averroes «contra Galenum»
 Das Kapitel von der Atmung im Colliget des Averroes als ein
 Zeugnis mittel mittelalterlich-islamischer Kritik an Galen. In NA-
 WG, Phil.-Hist. Kl., Jg. 1967 Nr. 9, 263-340. Göttingen.

وكتب عن ابن رشد كشهادة للنقد العربي لجالينوس في العصور الوسطى
 Studien zum ärztlichen Leben und Denken im arabischen Mit-
 telalter.
 Göttingen

— في عام ١٩٧٤ دراسة عن مصادر الطب الاسلامي في العصور الوسطى
 Quellen der mittelalterlich-islamischen Medizin, I
 In ZDMG, 124, 4-6

— في عام ١٩٧٨ دراسة عن المرض والتداوى والشفاء في القرون الوسطى
 الاسلامية
 Islamisches Mittelalter. In Krankheit, Heilkunst, Heilung hrsg.
 von H. Schipperges et al., 271-302.

Freiburg (Veröffentlichungen des Instituts für historische An-
 thropologie)

أما الاستاذ دكتور بيتر باخمان Peter Bachmann وهو الآن أستاذ
 للدراسات العربية وعميد كلية الفلسفة بجامعة جوتنجن فقد أصدر أيضا عدة
 كتب عن الموضوع نفسه أهمها :

- في عام ١٩٦٥ دراسة عن مقال لجالينوس في أن الطبيب المقدم يجب أن يكون فيلسوفاً حقق المخطوطة العربية وترجمها إلى الألمانية
Galens Abhandlung darüber, dass der vorzügliche Arzt Philosoph seins muss. Göttingen, I phil-hist. Kl., J.
- في عام ١٩٦٦ دراسة عن «الطب العربي وتأثيره على أوروبا في العصور الوسطى» باللغة العربية في طرابلس
Veröffentlichungen des Deutschen Kulturinstitutes Tripoli/ Libanon 3)
- في عام ١٩٦٨ دراسة عن فصل الطب بكتاب البركة للحبشي
Zum Medizin-Kapitel des Buches al-Baraka von al-Habasi.
In: MH J 3/28-39.
- وكتب عن الدراسات الألمانية عن تاريخ الطب العربي باللغة العربية بطرابلس
Veröffentlichungen des Deutschen Kulturinstituts Tripoli/Libanon

التحقيق :

- وفي الجزء الأول الذي يشتمل على التحقيق بين المحقق كيف أن النص المقدم شرح غير معنون لكتساب الحشائش في هيولى الطب لدياسقوريدوس العين زربى المشهور وأن ثلاثة من المؤلفين اشتركوا في هذا الشرح وهم :
- ١ - سليمان بن حسان بن جلجل القرطبي الذي قام بتفسير أسماء الأدوية المفردة المذكورة في كتاب الحشائش .
 - ٢ - عبد الله بن صالح وهو أحد معلمى ابن البيطار وهو يتعرض للأدوية بالوصف والتعريف .
 - ٣ - مؤلف مجهول تبين أنه تلميذ لعبد الله بن صالح وهو يقدم بعض الملاحظات المكملة لما كتبه مدرسه والنسخة التي اعتمد عليها نسخة فريدة لا يعرف غيرها ، موجودة بالكتبخانة نوري عثمانية في استانبول مجموعة رقم ٣٥٨٩ ، ويرجع تاريخ كتابتها إلى عام ٦٦٨ .
- على أن المحقق لم يكتف بالمخطوطة وإنما قابلها على مخطوطات أخرى ، ليتمكن من تصويب الأخطاء الإملائية وفي رسم بعض الكلمات العربية وأسماء العقاقير ، فقد رجع إلى نسختين أخريين ورد فيهما تفسير ابن جلجل
- ١ - نسخة رقم ١٥٢٨/١٠ (ص ١٢٥ - ١٣٢) في كتابخانه مجلس شوارى ملّى في طهران . ومحتواها مختصر ناقص .

٢ - نسخة رقم ٤٨٩١ في دار الكتب الوطنية في مدريد وهي مبتورة الاول ، وتحتوى على عشرة أوراق تفسير للنصف الثانى من المقالة الثالثة والمقالة الرابعة كذلك رجع الى كتب أخرى للتأكد من صحة ما ورد بالمخطوطة وهي :

١ - الادوية المفردة لآبى جعفر أحمد بن محمد الغافقى نسخة الرباط/الخزانة العامة ١٥٥ .

٢ - الجامع لمفردات الادوية والاغذية لآبى محمد عبد الله بن أحمد بن البيطار ، طبع بولاق ١٢٩١

٣ - تفسير كتاب دياسقوريدوس لابن البيطار أيضا نسخة مكة - الحرم الشريف ٢/٣٦ طب .

٤ - الحشائش لدياسقوريدوس ؛ المقالات السبع من كتاب دياسقوريدوس ، وهو هيولى الطب فى الحشائش والسموم ترجمة اصطفى بن بسيل واصلاح حنين اسحاق ، تحقيق سيزر دوبلر والياس تيريس ، تطوان وبرشلونة ١٩٥٢ - ١٩٥٧

٥ - كتاب عيون الابناء فى طبقات الاطباء لآبى العباس أحمد بن القاسم بن أبى أصبغة . تحقيق أوغوست مولر ، القاهرة وكوننغريغ ١٨٨٢ - ١٨٨٤

٦ - دوزى

R. Dozy, Supplément aux dictionnaires arabes, I/II, Leiden, Paris 1881

وهو يحرص على استخدام الرموز التى استخدمها المؤلف ايثارا للاختصار حيث رمز دياسقوريدوس بحرف د ، ولسليمان بن جبل بحرف س ، ولعبد الله بن صالح بحرف ع ، ونجالينوس بحرف ج ، وفى نهاية هذا الجزء الخاص بالتحقيق يورد فهرس أسماء الادوية بالحروف العربية على عمودين فى ٣٥ صفحة ويليه فهرس الاماكن والبلدان والامم وفهرس أسماء الرجال وأسماء الكتب الواردة فى متن الكتاب .

وهى فهارس تفيد الدارس فى تتبع المصادر التى رجع اليها مترجمو وشراح كتاب دياسقوريدوس .

ثم يأتى بلوحات اثنتى عشرة مصورة لبعض صفحات المخطوطة نتبين منها مدى المعاناة التى لاقاها عند تحقيق هذه المخطوطة .

٢) الترجمة والدراسة

أما الجزء الثانى الذى يقع فى ٧٥٢ صفحة فيشتمل على أحد عشر فصلا يقدم له بتمهيد يتحدث فيه عن مسميات العائلات النباتية التى ورد ذكرها بالمخطوطة وكيف أنه استخدم المسميات القديمة عند الترجمة التى استخدمها من قبل فى

مؤلفاته ولم يستخدم المسميات التي قدمها للمؤتمر الثالث عشر الدولي للنبات الذي عقد في سيدنى عام ١٩٨١ .

ويتحدث عن احتفال المسلمين بمعلم الاقربازين اليوناني القديم (دياسقوريدوس) فقد كان المثال غير المتنازع عليه في علم الادوية مثلما كان جالينوس وابقراط في الطب . وكانو يعتمدون عليه اعتمادا كبيرا . وكان ذكر أى نص له لا يعتبر تأكيداً للجدية فحسب وانما ليدفعوا عن أنفسهم تهمة النصف والدجل والشعوذة ، فقد كان علم العقاقير عند العرب القدماء محدودا يغلب عليه طابع السحر ، ولم يتصل العرب بالطب اليوناني الا في العصر الاموى ، وان كانوا لم يتصلوا بدور العناية بالمرضى بالاسكندرية وانطاكية ومدارس الادوية في المنطقة السورية او الاكاديمية في جنديسابور . كذلك لم يتعرفوا ميراث المؤلفين القدامى الا بعد ممارسة الترجمة في كنف الخلفاء العباسيين من نهاية القرن الثامن حتى نهاية القرن العاشر ببغداد . وكان كتاب دياسقوريدوس من أهم الاعمال التي اجتهدوا في التوفر على كتابتها . فقد ترجمه في منتصف القرن التاسع اسطفان بن يسيل من اليونانية الى العربية وراجعه حنين بن اسحق ، وكان عنوانه «كتاب الحشائش في هيولا الطب» . وأصبح النص المرجع الاصيل لعلم العقاقير الاسلامي ، الا أن المترجم صعوبات معجمية وأخرى موضوعية . فالبرغم من أن استقنانوس وحنين بن اسحق وجدا الكلمات العربية المساوية تقريرا لأغلب الكلمات اليونانية وان كانت لا تغطي دلالاتها في معظم الاحيان تماما ، الا أنهما استخدما أحيانا كلمات دخيلة من الارامية والايرائية وغيرهما من اللغات ، وبقيت مجموعة كبيرة من الكلمات غير واضحة فكتبت بالحروف العربية عسى أن يستطيع غيرهم ايجاد كلمات عربية أو معربة لها . ثم يبين السبب الذي جعله يهتم بنشر النص العربى ملخصا اياه في نقاط :

- ١ - تعدد الرؤية بالنص فالشرح ثلاثة كل يأتي بعد الآخر .
- ٢ - الطرق العلمية المستخدمة من ملحوظات خاصة ، وتصرف تجريبي ، ونقد حار وان كان موضوعيا وتفرقة حادة بين المؤكد وغير المؤكد وبخاصة بين المأثور والمجرب .
- ٣ - تشتمل المخطوطة على كل ما تحتويه كتب دياسقوريدوس (١-٤) كاملة.
- ٤ - مقدمة المؤلف غير المعتادة تقدم أثرا واضحا لثقافة صيدلانى عربى في العصور الوسطى .
- ٥ - كثرة المترادفات المعجمية البريرة والعربية الاسبانية .
- ٦ - لأول مرة ينشر بهذه التحقيق شرح عربى لدياسقوريدوس مباشرة .

وهو يبين أن العمل الذى يقدمه نتيجة لتعاون مشترك جماعى ، وأنه رجع الى ممثلين لمختلف الدراسات اللغوية والطبيعية ليفيد من نصائحهم مسترشدا

بمعلوماتهم ، وأنهم قدموا له الكثير . وبالرغم من هذا بقى الكثير من المادة لا يتأكد من صحته .

ونتيين من كلمات الشكر التى يسوقها فى نهاية المقدمة شدة اهتمامه بحل كل نقاط الغموض فى المخطوطة المحققة ورجوعه الى الكثيرين ممن يمكنهم مساعدته .

١ - فهو يشكر للسيدة دكتورة باربارا رومف - ليمان المختصة بتاريخ العقاقير والصيدلية الممارسة بماربوج التى راجعت ترجمة النص العربى كله تقريباً فصلاً فصلاً وعلقت عليها بشروح علمية عن النباتات والاعشاب الصيدلانية .

٢ - ويشكر للسيد الاستاذ جيمس بيدون بمدرسة الدراسات الشرقية والافريقية بلندن مساعدته له فى معرفة معانى المفردات من اللغة التى وردت بالمخطوطة ، مبيناً أنه استعان أيضاً فى ذلك بدارسين للبربرية هما فيرنر فيشل بجنيف ، ولوتو ريسلر بماربورج .

٣ ويشكر للسادة هانز رودلف سنجريرجمازهايم ورينهولدكوتى بتينجن جوستاف اينثين وهينريش بنيكر بجوتنجن مساعدته فى معرفة اسماء العقاقير بالعربية الاسبانية .

٤ - ويشكر للسيد دكتور عادل سيداروس الذى كان محاضر اللغة العربية بجامعة جوتنجن واستاذ الان بالبرتغال بمراجعته تحقيقه للمخطوطة حتى تمكن من تصحيح الترجمة فى كثير من النقاط .

٥ - ويشكر للاستاذ دكتور ديفيد فايل ماكنزى رئيس معهد الدراسات الايرانية ، وفولفهارت فيستندورف رئيس معهد الدراسات المصرية وريلى يورجر رئيس معهد الاشوريات بجامعة جوتنجن معاونتهم له فى كثير من النقاط بالمخطوطة .

٦ ويشكر أيضاً لزملائه بجامعة جوتنجن الاستاذ دكتور كلاوس بيرين بمتحف الفن الاسلامى فى برلين وللاستاذ دكتور كارل يواخيم كلاستين أستاذ الدراسات القديمة واندرية بيرسن ، وجرهارد فاجنيتسن وبيتر أوس أستاذة علوم النباتات وايلهارت ميتشيرش أستاذ الطب البطرى .

٧ - ويشكر لكل من ساعده فى الحصول على مخطوطات عربية ومنهم :
- وزير الثقافة المغربى ورئيس جامعة الرباط سيادة محمد الفاسى الذى زوده بأفلام لمخطوطات قيمة من مكتبات بلده .

- دكتور محمد عونى عبد الرؤوف (أستاذ بالقاهرة) لتزويده بأفلام من محتويات المخطوطات العربية بالقاهرة .

- والاب الاستاذ فيلكى ماريا بمدرسة لتزويده بفيلم لمخطوط عن جالينوس بالعربية من مكتبة الاسكوريال .
- واكاديمية العلوم بجوتنجن لتزويده بامكانات للحصول على كتب وصور مخطوطات من الصعب الحصول عليها .
- جمعية الابحاث العلمية الالمانية لمساعدتها في تزويده بتاريخ العقاقير .
- ثم ينشر أيضا أسماء المكتبات التي قدمت له المساعدة بارسال المخطوطات أو صور لها من القاهرة واستنبول والرباط وفاس ومراكش ونابولي وروما ومدرسة وليدن وباريس .
- ويشكر بخاصة الاستاذ دكتور مانفريد أولمان الذى ساعده في التصويب وقدم له بخبرته المعجمية الكبيرة معلومات لغوية وعلمية .
- ولم ينس في النهاية أن يشكر سكرتيرة المعهد السيدة جى باور الذى كتبت الكتاب كله على الالة الكاتبة وسكرتير أمين اكاديمية العلوم السيد هاينز جورج فاجنر لما بذله في الطباعة وشركة الطباعة لاهتمامها باخراج الكتاب في الصورة الجيدة ، مهديا الكتاب لزوجته عرفانا لها بأربعين سنة زواج سعيد .

وقد حرصت على أن أورد كل هذا ليس فقط لتبيان خلق المحقق و عرفانا لجميل من ساعده ولكن لأبين مدى الجهد الذى بذله في تحقيق المخطوطات وعدم اكتفائه بما يبذله من جهد وانما لجأ لكافة الجهات التى يعرف امكان مساعدتها له فيما يبحث عنه ، وكل هذا خدمة للنص المحقق ليأتى في النهاية في صورة مشرقة ثمرة للجد والصبر والاناة مثالا للدقة التى يجب أن تتبع في تحقيق النصوص . ثم يسوق قائمة بالمختصرات التى ارتضاها لأسماء الكتب وأسماء المؤلفين أو المترجمين حين ايرادها بترجمته ويتبع هذا بالحديث عن المخطوطات التى رجع اليها وهى خمس عشرة مخطوطة ويأتى بمدخل يذكر فيه :

أولا : بعض الملحوظات على الاسماء والمصطلحات .

ثانيا : ملحوظات عن المؤلفين يبين فيها أن مقالات الادوية ليست متساوية المحتوى فبعضها لا يشتمل الا على بعض كلمات والبعض الآخر يمتد الى عدة صفحات . ويرجع السبب في هذا الى عبد الله بن صالح معلم المؤلف الذى يتحدث عن هذه الادوية باستفاضة بناء على معلوماته عن الدواء أو بتحديدته عن طريق المقارنة بغيره أو يختصر الحديث عن آخر لعدم معرفته شيئا كثيرا عنه . ويذكر أن المقال الكامل يشتمل على مراحل أربع يأتى أحدها أثر الآخر .

- ١ - الترجمة العربية أو كتابة اسم الدواء اليوناني بالحروف العربية نقلا عن دياسقوريدوس .
- ٢ - شرح اسماء الادوية والعناوين اليونانية بالعربية أو الاتيان بمتراشف آخر (سليمان بن حسن المسمى بابن جلجل) .
- ٣ - محاولة عبد الله بن صالح تحديد الدواء بعرض وجهات نظر متعددة .
- ٤ - ملحوظات المؤلف المجهول التي يضيفها الى ما تقدم
- ملحوظات عن دياسقوريدوس صاحب الاصل المترجم وما يعرف عنه كأشهر صيدلاني بالعصر القديم ، وكيف كان معاصرا لبليينوس ، وأنه كان طبيباً بالجيش أيام القيصرين كلاوديوس ونيرون على الأرجح ويتحدث عن كتابه وكيف أنه كان يشتمل كل معارف عصره عن الادوية ، مضيفا اليه ما اكتسبه في تجواله مع الجيوش الغازية في كثير من البلدان ، محاولا ترتيب مادة كتاب دياسقوريدوس
- ترتيا أبجديا أو وفقا للتماثل بين المواد التي يضمها معا في نظام يمكن فهمه ومتابعته ، فيتحدث في الكتاب الاول من كتبه الخمسة عن علوم الادوية ويدرس البهارات والزيت والدهون والاشجار . وفي الثاني عن الحيوانات وعسل النحل واللبن والدهن وأنواع الحبوب وأنواع الخضر وأعشاب الحقائق . وفي الثالث والرابع عن الاعشاب والجذور . أما في الخامس والآخر فيقدم أنواع الخمور والمشروبات الاخرى والمعادن ويتبع نظاما آخر في ترتيب مادة الكتاب ، إذ يرتبه وفقا لمفعول العقاقير . ويلاحظ محقق الكتاب أن دياسقوريدوس يعتمد اعتمادا جزئيا على ملحوظاته الخاصة وتجاريه الشخصية وفي بقية المعلومات على ما اكتسبه مما وصل اليه من معارف من المراجع القديمة . ويبين أن الاطباء العرب حينما يذكرون دياسقوريدوس انما يعنون الترجمة العربية التي قدمها استفانوس حنين بغداد وقد تركا فيها العناوين اليونانية كما هي مكتفين بتدوينها بالحروف العربية مردفين اياها بمقابلها العربي فيما يتصوران أو النظم العربي لها . وقد نقل المتأخرون عنهما هذا ، وان كان الصيدلانية الاندلسيون لم يكتفوا بهذا . أما مؤلف المخطوطة فلم ينقل الا الكتب الاربعة الاولى لدياسقوريدوس قارنها المحقق بما ورد عند استفانوس وابن البيطار .
- ويقدم ترجمة لحياة أبي داود سليمان بن حسن الاندلسي المسمى بابن جلجل المتوفى سنة ٣٨٤ هـ / ٩٩٤ م مبينا ما قدمه من شرح بالمخطوطة ومقوما له .
- ويتلو ذلك الحديث عن عبد الله بن صالح الذي يعتبر الشخص الاول في الشرح وكان أحد مدرسي ابن البيطار الذي ذكر اسمه عشر مرات .
- وأخيرا ينتهي الى الحديث عن المؤلف المجهول الذي ينجح في تحديد اسمه استنباطا من المعلومات التي يجمعها منتهيا الى أنه أبو العباس أحمد بن أبي عبد

الله محمد بن مفرج بن أبى الخليل عبد الله الأموى الحزمى الظاهرى النباتى العشاب المسمى بسابن الرومية وله تفسير اسماء الادوية المفردة من كتاب دياسقوريدوس .

ثالثا : يقدم ملحوظات عن المصادر التى استقى منها مترجمو كتاب دياسقوريدوس والمراجع التى رجعوا اليها وذكروا اسماء مؤلفيها .

رابعا : يتحدث عن طريقة المؤلف فى الكتاب مبينا أنه لم يأت فى كتابه بما اعتاده المؤلفون العرب حتى القرن الحادى عشر الميلادى من مقدمات توضح سبب التأليف والهدف منه والصورة التى يخرج عليها . لكتاب ، وكيف أنه يبدأ فى موضوع الكتاب مباشرة بعد البسملة ويقارن ما جاء لديه بما كان متبعاً عند مؤلفى عصره الذين كتبوا عن الموضوع نفسه . وينطلق مبينا القواعد العامة التى اتبعها المؤلف فى تقديم مادة كتابه ، وطريقته فى التدريس وما يتبعه التلميذ وعلاقة المؤلف بدياسقوريدوس .

خامسا : ملحوظات عن بناء مقال العقاقير ، مبينا ما افتقده عند ابن جليل وفى شرح عبد الله بن صالح وفى الجزء الذى اضافهُ مؤلف المخطوطة .

سادسا : ملحوظات عن الشروح ، ويبين فيها :

- أ - طريقة التأليف عند عبد الله بن صالح .
- ب - طريقة عبد الله بن صالح فى نقده لما ورد بكتاب دياسقوريدوس وترجمة ابن جليل .

ج - ذكر لمنابت الاعشاب والنباتات .

د - ذكر لبعض الملحوظات الهامة التى وردت بالمخطوطة .

هـ - توضيح لأصل المسميات والسبب فى تسميتها .

و - بيان بأخطاء ترتيب أوراق المخطوطة .

سابعا : ملحوظات عن اللغة

أ - عن اللغة العربية التى كتب بها النص المخطوط

ب - عن اللغة اليونانية التى اجتهد المترجمون فى الترجمة عنها

ج - عن العربية الاسبانية التى كتب بها العديد من أسماء النباتات

د - عن البربرية التى استخدمت فى كتابة بعض اسماء النباتات وغيرها

ثامنا : ملحوظات عن الاخطاء اللغوية وسوء فهم لدلالة بعض الكلمات ويبين أنها كثيرة وأن النص لا يفهم أحيانا وان كان الشراح يتمتعون بإمكانات فكرية ويتمكنون من استخدامها ، ويمكنون من بعدهم من الافادة من نتائجه هذا عند

استخدام النص . ويتحدث عن المترجمين المحترفين الذين ترجموا عن اليونانية وعن قدرات ابن عبري وابن جلجل ومعرفتهما باليونانية وأن كانت اشتقاقا ابن جلجل وشرحه للمفردات تدلل على أوجه نقص في معرفته بها ويورد أمثلة لذلك من الترجمة المقدمة مصنفا هذه الأخطاء أنواع :

- أ - الخطأ في العنوان
 - ب - الخلط بين أسماء تتشابه في اصواتها اللغوية
 - ج - الخطأ في الاشتقاق
 - د - ترجمة الرموز بدلا من المعاني
 - هـ - الخطأ في الترجمة نتيجة تصور مختلف لوضع الكلمة
 - و - الخطأ في ترجمة كلمات خاصة
 - ز - خطأ في لغويان وقع فيهما عبد الله بن صالح
 - ح - توهم أن يعنى الألفاظ التي كتبت مرتين بصورتين مختلفتين كلمتان يضع لكل دلالة مغايرة للأخرى
 - ي - استخدام لغوى خاطيء
- وفي كل هذه الاحوال يأتي بأمثلة عديدة من الترجمة العربية التي قام بتحقيقها.
- تاسعا : معجم لكلمات عربية مختارة من النص المقدم يحاول أن يراجعها بالمعجمات اللغوية ويتحقق من وجودها وكيفية استعمالها ، ان كانت موجودة أو مستخدمة ، اذ أنها استخدمت عادة بالنص لمعان غير التي تستخدم فيها .
- عاشرا : ترجمة النص العربي المحقق ويقع في ٦١٥ صفحة (ص ٨٠ - ٧٠٧) .
- حادي عشر : الفهارس
- ١ (أسماء الادوية باليونانية
 - ٢ (أسماء الادوية باللاتينية
 - ٣ (أسماء الادوية بالالمانية
 - ٤ (أسماء الادوية بالعربية والمعربة
 - ٥ (أسماء الادوية بالعربية الاندلسية
 - ٦ (أسماء الادوية بالبربرية
 - ٧ (أسماء الاماكن
 - ٨ (أسماء الاعلام
 - ٩ (أسماء الكتب الوارد ذكرها

وبهذا كله نتبين مدى الجهد الذي بذله المحقق في تحقيق النص العربي وفي خدمته بدراسات ما حول النص والوقت الذي بذله في سبيل ذلك مستعينا بكل من

يعرف من المختصين أو المعاهد التي يمكن أن تقدم المساعدة ، مفيدا من خبراته في تحقيق النصوص واجادته للغات الكلاسيكية فجاء التحقيق ودراسة ما حول النص مثالا لما يجب أن يكون عليه التحقيق والدراسة ، ومساهمة من مستشرق المانى جليل في خدمة التراث العربى والعمل على نشره وبيان قيمته ودوره في اقامة صرح الحضارة والتقدم العلمى .

والله الموفق وبه نستعين

د. محمد عوني عبد الرؤوف

هاجس الثقافة العربية عند طه حسين

في « مستقبل الثقافة » خاصة

ما من شك في أننا عندما نتحدث عن طه حسين فإنما نتحدث عن رجل له ثقله بين أعلام عصره لا بل بين سلفه وخلفه على السواء ، وهو ثقل له ما يؤدي إليه دون شك ، فالرجال - فيما يقال عنه - تعددت أنشطته الثقافية بالقدر نفسه الذي تعددت أدواره الاجتماعية : أستاذًا جامعيًا ، وعميدًا ، ومدير جامعة ، ووزيرًا للتعليم ، ورجل سياسة تنقل من حزب إلى آخر ، وصحفيًا ، وصاحب جريدة ومجلة ، وأديبًا ، وناقدًا للأدب ، ومؤرخًا ، ومحققًا ، ومترجمًا ، وفيلسوف تربية ، ومفلسفًا في الحضارات (١) ، والرجل - فيما يقال عنه - قد علم تلاميذته اجلال الدرس واحترام مقامه ، وكذا فقد علمهم غير العلم المدون في الكتب «علمنا كيف نعشق الأفاق الرحبة وكيف نفتح أذهاننا لكل جديد ، ولا نحكم على شيء إلا بعد أن نعرفه ... وعلمنا طه حسين كذلك وبنفس القدر أن نحب الحياة في تجدها وإن ننتصر لكل مظاهر الحياة على أي مظهر من مظاهر الجمود أو الشلل أو الموت ، أنه مشغوف بالتجديد ومحب للشباب مغامر للحياة المتجددة يكره الركود والجمود وتحجر الفكر» (٢) . وأهم من هذا كله أن الرجل قد غرس في تلاميذته - فيما يقال عنه - حرية الرأي وحرية القول «ولقد علمنا طه حسين - في الجامعة وبالجامعة - أن نفهم لنمتهلك ، وأن نمتهلك لنتجاوز ، ولم يعلمنا أن نجعل من فكره وثنا نعبده أو وثنا نرجمه ، أو أن نقنع بكتابة «حاشية» أو «تقرير» على فكره» (٣) .

وليس من شك - أيضا - في أننا عندما نتحدث عن الثقافة عند طه حسين فإنما نتحدث في أمر يبدو احساس طه حسين بأهميته لافتًا ، فالحضارة أساسها الثقافة والعلم ، والقوة منبثقة عن الثقافة والعلم ، والثروة ناتجة عن الثقافة والعلم ، وإذا ما قصرت أمة - أي أمة - في ذات الثقافة والعلم فقدت حريتها

(١) جابر عصفور : المرايا المتجاوزة : ١٠

(٢) جمال الدين الألوسي : طه حسين بين أنصاره وخصومه : ٨١ - ٨٢

(٣) جابر عصفور : المرايا المتجاوزة : ١٤

وضاعت شخصيتها ، وآية ذلك أن مصر - فيما يقوله طه حسين - لو لم تقصر طائفة أو كارهة في أمر الثقافة والعلم «لما فقدت حريتها ، ولما أضاعت استقلالها ، ولما احتاجت الى هذا الجهاد العنيف الشريف لتسترد الحرية وتستعيد الاستقلال» (٤) .

والذي لا شك فيه - من ثمة - أننا عندما نتحدث عن الثقافة العربية عند طه حسين في «مستقبل الثقافة» خاصة فإنما نتحدث عنها في كتاب هو في تاريخ اهتمامه بها الذروة وهو السنام ، ولأنه كذلك فقد استقطب كغيره من كتب طه حسين الكبار ، وكلها كبار ، اهتمامات دراسية (٥) . وكان محجاً تحركت نحوه أقلام أنصاره وخصومه على السواء .

وليس ثمة مدخل دراسة هاجس الثقافة العربية عند طه حسين في «مستقبل الثقافة» خاصة خير من التوقف - أول الأمر - عند مفهوم طه حسين للثقافة والانتقال من ثمة الى المشكلات التي يطرحها ، لمفهوم عي صعيد الوظيفة والأداة . ولهذا التصور ما يسوغه بالطبع ، فالحديث في مفهوم الثقافة - أي ثقافة - مقدمة منطقية لحديث في الثقافة العربية . والحديث في مشكلات الثقافة التي يطرحها مفهومها يفضي - حتماً - الى الحديث في هذه المشكلات في الثقافة العربية . المهم أن نتذكر أن مستقبل هذه الثقافة هو مأم طه حسين وهو وكده ، لا بل هو هاجسه الذي يطغى عليه فلا يبرحه ، والأهم أن هذا المستقبل لا يفارق - عنده - واقع الثقافة أو حاضرها ، وأن هذا الأخير لا ينبت هو الآخر عن ماضيا ، أو كما يقول «لأنريد ولا نستطيع أن نقطع ما بيننا وبين ماضينا وحاضرنا من صلة . وبمقدار ما نقيم حياتنا المستقبلية على حياتنا الماضية والحاضرة نجنب أنفسنا كثيراً من الاخطار التي تنشأ عن الشطط وسوء التقدير» (٦) .

- ١ -

إذا كانت مادة «ثقف» ، أصل «الثقافة» وجذرها ، وما يتفرع عنها مصدراً كان أو اسماً أو فعلاً ، تعني في دلالتها اللغوية الحذق والفتنة (٧) فإن هذا المعنى هو

(٤) طه حسين : مستقبل الثقافة : ١٢ - ١٣

(٥) راجع صورة لهذا الاهتمام عند سامح كريم - معارك طه حسين الأدبية والفكرية : ١٠١ وحمدي السكوت ومارسدين جونز : أعلام الأدب المعاصر في مصر : ٦٧ ومحمود مهدي الاستاذي طه حسين في ميزان العلماء والأدباء : ١٤٢ وجمال الدين الألوسي . طه حسين بين أنصاره وخصومه : ١٩٢ ويوسف نور عوض : الرؤية الحضارية والبغدية في أدب طه حسين . ٥٣

(٦) طه حسين : مستقبل الثقافة : ١٦

(٧) راجع هذه الدلالة عند الفيروز أبادي وابن منظور في معجميهما : القاموس المحيط ولسان العرب مادة «ثقف» .

نفسه الذى يتردد صداه ويتجاوب رجعه فى دلالة المادة الاصطلاحية . قد لا تتوقف الدلالة الأخيرة فيما يقال ويعرف - عند حدود الدلالة الأولى بل تتخطاها وتتطور عنها ، وقد يتطلب هذا التطور ويفرضه مجموعة من الاعتبارات منها ما هو راجع الى تطور المعرفة وتقدمها ، ومنها ما هو راجع الى استقلال المعارف أو العلوم وتميز بعضها من بعض ، ومنها ما هو راجع - على الجملة - الى تطور العصور ، عصر عصر . وما يحمله هذا التطور من تقدم وترق ، ومنها ما راجع الى غير هذه . المهم أن الدلالة الاصطلاحية - أيا كانت - تتشعب وتتشعب لتستوعب فى نهاية الأمر ما لا تستوعبه الدلالة اللغوية ، والأهم أن الدلالة الأولى - مهما تشعبت - فانها ما تنسكف ترجع الى الدلالة الأخيرة وتتصل بها بسبب وبعلقة .

وما يقال عن الدلالة الاصطلاحية - هنا - بصورة عامة يمكن أن يقال عن دلالة مصطلح «الثقافة» بالضبط . قد تتعدد تحديدات الثقافة أو تعريفاتها فتكثر أو تقل ، ولكن هذه التحديدات لا تخرج - على تعددها - من أن الثقافة فى كل عصر وعند كل فئة من الناس « مجموعة من المعارف ، والمهارات التقنية والذهنية ، وانماط من التصرف والمخلفه التى تميز شعبا عن سواه من الشعوب » (٨) . وقد تلوح فى تعريفات الثقافة المتعددة معانى قد تكثر هى الأخرى وقد تقل ، بيد انها لا تخرج - على تعددها - عن معنيين : معنى خاص ومعنى عام . أما الثقافة فى معناها الخاص فهى « تنمية بعض الملكات العقلية أو تسوية بعض الوظائف البدنية ، ومنها تثقيف العقل ، وتثقيف البدن . ومنها الثقافة الرياضية ، والثقافة الأدبية ، أو الفلسفية » (٩) . أما الثقافة فى معناها العام فهى « ما يتصف به الرجل الحاذق المتعلم من ذوق ، وحس ، نقادى ، وحكم صحيح ، أو هى التجربة التى أدت الى اكسابه هذه الصفات » (١٠) وقد تتميز الثقافة بخصائص رئيسة تفقد دونها ماهيتها ، وهذه الخصائص يمكن حصرها فى ثلاثة : انها اختراع أو اكتشاف انسانى ، فليس للحيوان ثقافة لانه يعيش على الغريزة ، فالثقافة تتميز بأذهان انسانية . وانها تنقل من جيل الى جيل على شكل عادات وتقاليد ونظم وقوانين ، وكل جيل يضيف اليها نماذج جديدة ، كما قد تنتقل من وسط اجتماعى الى وسط اجتماعى آخر . وانها قابلة للتعديل والتغيير ، اذ يلجأ كل مجتمع وكل

(٨) حذور عند الدور المعجم لاديس . ٨١ وقارن بما أورده محمى وهذه وكامل المهندس : معجم المصطلحات العربية فى اللغة والأدب : ١٢٩
(٩) جميل صليبا : المعجم الفلسفى - ٣٧٨
(١٠) المرجع نفسه - الصفحة نفسها

جيل الى تغيير نماذج وفق ما يحيط به من ظروف خاصة به (١١) . وقد تتوزع الثقافة في أنماط هي برمتها حصيلة عمل اجتماعي ضخم وطويل الامر الذي يعني أن حصرها في مقطع أو صفحة أو فصل صعب أن لم يكن من المستحيل (١٢) . وقد يختلط مفهوم الحضارة كأن يطلق لفظ الأولى على الأخيرة أو العكس ، وقد يستقل مفهوم الثقافة عن مفهوم الحضارة ، وقد يظل الأولى إطلاق لفظ الثقافة على مظاهر التقدم العقلي وحده ، فتقول - بهذا الفهم : الثقافة اليونانية ، والثقافة العربية ، والثقافة اللاتينية ، والثقافة المدرسية ، والثقافة الحديثة ، وتقول - بهذا الفهم - امتزاج الثقافات ، والنشاط الثقافي ، والعلامات الثقافية ، والتخلف الثقافي وغير ذلك (١٣) . وقد يظل الأولى - أيضا - أن يطلق لفظ الثقافة على النواحي الروحية والقيم الجمالية والفنون . وبالجمله على ما يعبر عن روح الأمة ونفسية الشعب ، بينما يطلق لفظ الحضارة على النواحي المادية كالملبس والمشرب والمواصلات ، وعلى الجملة على ما يعبر عن المخترعات والمكتشفات المادية وسيادة الآلات المادية (١٤) .

الثقافة في مقطع من القول يأخذ مما ذكرته منتقاه ، لها عناصرها التي تتشكل منها ، ولها خصوصيتها التي تنفرد بها عما سواها ، وللثقافة نوافذها التي تطل بها على ماعداها ، ولها أنماطها التي يعز حصرها ، باختصار فإن الثقافة مفهوم رحب ، وباختصار أشد فإن قوام هذا المفهوم وجوهره هاتيك المزايا والصفات التي تغزو الانسان في كل ما يحتاج اليه وفي كل ما يلزمه ، وعند هذا المستوى فإن الثقافة لا مفر من أن تفضي الى التواءم بين الانسان وبين ما يحيط به ، أو كما يقال ان الثقافة - بهذا الفهم - تؤدي الى الملاءمة بين الانسان والطبيعة ، وبينه وبين المجتمع . وبين القيم الروحية والانسانية» (١٥) .

ويتجاوب بعض ما تقدم ، ان لم يكن جله أو كله . في مفهوم طه حسين للثقافة . فالثقافة - عنده - «تمرير طبع الانسان المتعلم وعقله على حب المعرفة والكلف بالاستزادة منها ، والسعادة حين يظفران بها والشقاء حين يجدان في ذلك

-
- (١١) نخبة من الأساتذة المصريين والعرب المتخصصين : معجم العلوم الاجتماعية . ٢٠٠٠ وقارن بما أورده الطاهر لمبيت : سوسيولوجية الثقافة : ١٣ - ١٤ .
 (١٢) جبور عبد النور : المعجم الأدبي : ٨١ وراجع مراجعه .
 (١٣) راجع جميل صليبا : المعجم الفلسفي . ٢٧٩ .
 (١٤) نخبة من الأساتذة المصريين والعرب المتخصصين : معجم العلوم الاجتماعية : ٢٠٠٠ وراجع مراجعه .
 (١٥) جميل صليبا : المعجم الفلسفي : ٢٣٨ . وقارن بما أورده محمود امين العالم وعبد لعظيم أنيس : في الثقافة المصرية : ٢١ .

عسرا» (١٦) . والثقافة - عنده - تهيئة طبع الانسان المتعلم وعقله «لقبول المعرفة مهما تختلف فرووعها ، ومهما تكن مادتها» (١٧) .

قد تتعدد ألوان الثقافة عند طه حسين أو موادها ، وقد يذكر طه حسين من هذه المواد مبادئ الرياضة والعلوم التجريبية كأصل من أصول الثقافة الحديثة ، وقد يشير الى تاريخ النظم الادارية والدستورية في تاريخ العلاقات السياسية والخارجية ، وبالجمله فقد يشير الى العلم والفن والأدب والفلسفة ، وقد يشير الى غير هذه المواد ، وقد تتفاوت هذه المواد برمتها في الأهمية ، وكلها مهم ، وقد يذهب الى أن أهم لون ثقافي ذلك الذي ينبثق عن درس اللغة وآدابها ، أو كما يقول «فدرس اللغة وآدابها من أهم مصادر الثقافة العامة ، ولعله أن يكون أهمها وأعظمها خطرا ، فهو يحكم مادته ومعانيه يتصل بالعقول والقلوب والأذواق جميعا ، وهو من أجل هذا مثقف للعقول مذك للقلوب ، مهذب للأذواق» (١٨) . المهم في كل ما يقوله طه حسين وفي كل ما يشير اليه أن الثقافة بكل المواد التي تقوم عليها قد تقبل السعة الى غير حد وقد تقبل الضيق الى غير حد أيضا ، فهي - الثقافة - كلمة «مرنة تتسع وتضيق» (١٩) . والأهم أن الثقافة بكل موادها ان هي الا ارتقاء بالطبع وبالعقل ، وذلك بتهيئتها لتلقى ألوان المعرفة وضروبها ، ومن المحقق أن العقل «يرقى من يوم الى يوم وهو كلما رقى أمعن في التفكير ، وكلما أمعن في التفكير استكشف كثيرا من الحقائق المجردة التي كان يحملها من قبل وكلما استكشف مقدارا من هذه الحقائق المجردة تأثرت بها الحياة العملية للناس ، فاخترعت أشياء لم تكن ، وتعددت أمور الناس تعقيدا يزداد من يوم الى يوم ، واضطر الناس الى أن يلائموا بين هذه الحياة التي تتعقد في اطراد ، لينهضوا بما تفرض عليهم من تبعات ، وما تلقى على كواهلهم من أثقال» (٢٠) .

ومهما تكن مادة الثقافة . ومهما تختلف فرووعها ، فان الثقافة - في تصور طه حسين - أخذ واعطاء : أخذ لما تنتجه الأمم من أنواع المعرفة ، واعطاء لما

(١٦) طه حسين : كلمات : ٣٢

(١٧) المرجع نفسه : ٣٤

(١٨) طه حسين : مستقبل الثقافة . ٣١٥ ، وشبيه بما يقوله طه حسين عن تكامل مواد الثقافة ما يقوله زكي نجيب محمود « فاذا أراد العربي أن يعاصر زمانه . فلا مندوحة له عن العلم ، ثم العلم . ثم لا ثم بعد العلم ، وانما عنيت العلم بمعناه الطبيعي لا بالمعنى الذي يتصوره بعضنا حفظا لما ورد في صحائف الاقدمين ، فلن تزداد عصرية لو رويت عن ظهور قلب ألف الف بيت من الشعر لكنت تزداد عصرية لو شاركت و العلم بالالكترون وفي تسييره لخدمة الانسان . وكما أن الحياة يقظة للنشاط المنتج ونعاس للراحة والاحلام . فكذلك حياة الانسان الثقافية : يقطتها في دراسة العلم الطبيعي وتطبيقاته ، ونعاسها الحال في رحاب الأدب والفن » . ثقافتنا في مواجهة العصر : ٨٧

(١٩) طه حسين : كلمات . ٣٣

(٢٠) طه حسين : مستقبل الثقافة : ١٢٥ ١٢٦

نتتجه نحن من ضروب المعرفة ، وبدون هذا التلاقح وبغير هذا التمازج فلا قيمة للثقافة أصلاً ، ولا معنى لما يعبر عنه طه حسين بالاستقلال الثقافي (٢١) . وكذا فان الثقافة - أي ثقافة - لا مندوحة عن أن تجمع بين خصلتين ، (٢٢) والافقدت الثقافة فاعليتها ، وأضاعت الثقافة حيويتها فهي - وهذه هي الخصلة الاولى - يجب أن تذاع بين الناس وتنشر في صفوفهم ، وهي - وهذه هي الخصلة الثانية - في الوقت ذاته تذكى عقل المثقف وتيسر له سبيل فهم الحياة ، وتمكنه من حل المشكلات التي تعرض للناس في واقعهم المعاش .

وما من ثقافة - بصرف النظر عن مادتها أو لونها - الا ولها جانبان : جانب نظري واخر عملي ، على صعيد الجانب الاول فان قيمة الثقافة تقع في ذاتها ، وعلى صعيد الجانب الثاني فان أهمية الثقافة تقع في النفع الذي تقدمه . شأن الثقافة هنا شأن كل ما يؤدي اليها من معرفة ومن علم . ان كل علم مهما يكن موضوعه له - فيما يقوله طه حسين - ناحيتان «ناحية المعرفة الخالصة التي تجد جزاءها في نفسها وناحية المنفعة العملية التي تنتج عن كل بحث يغزو العقل وينميه ويمكنه من استكشاف الحق على أي نحو من الأنحاء . فكل شيء يضاف الى المعرفة الانسانية يزد في ثروة العقل وكل زيادة في ثروة العقل تقويه وتشد أزره وتفتح له أبواباً من أبواب التفكير وتخلق له فنون النشاط وكل ذلك يعينه على استقبال الحياة في قوة ، والانتصار على ما يتعرض فيها من العقبات» (٢٣) .

ودون أن أتحدث - هنا - عن الجانب الوظيفي للثقافة عند طه حسين لأن ذلك ما ستعالجه الدراسة من بعد ، فان الذي يعينني أن أقوله ان ايمان الرجل بأهمية الثقافة قوي وان الحاحه على ضرورتها مطرد ، فالثقافة فيها غذاء للقلوب ، وفي الثقافة غذاء للعقول . تتحول الثقافة بالناس من الجهل الى النور ، ويتحول ضعف الناس بالثقافة الى قوة تعينهم على مجابهة الصعاب ومواجهة المهام . ان الفوز - مثلاً - في السياسة والاقتصاد «لا يتأتى للامم الجاهلة ولا للشعوب الغافلة ولا للدول التي لا تمنح الثقافة من عنايتها الا حظاً يسيراً» (٢٤) . وقل مثل هذا عن الفوز في شتى مناحي الحياة .

ولا فرق في هذا الذي يقوله طه حسين بين ثقافة وثقافة . صحيح ان الثقافة في «مستقبل الثقافة» تتوزع في أنواع ، وصحيح أن الثقافة في غير «مستقبل الثقافة» تتوزع هي الأخرى في أنواع ، وصحيح - أيضاً - أن قسمة الثقافة - هنا أو

(٢١) راجع المرجع نفسه : ٤٥٢

(٢٢) راجعها عند طه حسين : كلمات : ٢٧

(٢٣) طه حسين : مستقبل الثقافة : ٣٩٥ - ٣٩٦

(٢٤) المرجع نفسه : ٤٥٣

هناك تختلف باختلاف الزوايا التي ينظر من خلالها الى ذات الثقافة ومن الصحيح أن العناصر التي تدخل في تشكيل ثقافة ما قد تتشابه - وقد تختلف - مع العناصر التي تكون ثقافة أخرى كل ذلك صحيح ، وكل ذلك غير منكر ، ولكن الصحيح أيضا - أن الثقافة في جوهرها واحدة من حيث ارتقاؤها بطبع الانسان وعقله ، وعلى هذا الأساس يمكن أن نفهم قول طه حسين «وأنا أعلم أن كثيرا من رجال الثقافة المتأثرين في أوروبا يضيقون بالثقافات الوطنية ويكرهونها ويودون لو لم تعرف الانسانية الا ثقافة واحدة . أنا أعلم هذا ولكني أعلم أنه مخالف لطبيعة الاشياء . فمن عناصر الثقافة ما هو بطبيعته شائع عام مشترك بين الناس جميعا ، ترى ذلك في كثير من ألوان العلم . ومن عناصر الثقافة ما هو بطبيعته شخصي مقصور على هذه الأمة أو تلك ، يجري ذلك في كثير من أبواب الفن . ولكن طبيعة الحياة الانسانية قد أتاحت للناس أن يخصصوا العام فيطبعوه بطابعهم ، وأن يعمموا الخاص فيجعلوه شركة بين الأمم جميعا . فالعلم لا وطن له ، ولكنه اذا استقر في وطن من الأوطان تأثر بأقليمه وبيئته ليستطيع أن يستقل بنفوس ساكنة . والفن شخصي متأثر بمنتجه مصور لنفسه ومزاجه ، ولكنه لا يكاد يظهر حتى يكتسب من وجود نفسه صفة لا أدرى كيف تحدد ولكنها تصل بينه وبين الناس جميعا وتقرر الى نفوس الناس جميعا ... فليست الثقافة وطنية خالصة ولا انسانية خالصة ، ولكنها وطنية انسانية معا وهي في أكثر الأحيان فردية ، فمن ذا الذي يستطيع أن يمحو بيتهوفن من موسيقى بيتهوفن ؟ ومن ذا الذي يستطيع أن يمحو راسين من شعر راسين» (٢٥) .

لقد حرصت أن انقل نص طه حسين - على طوله - لأنه يكاد يكون - كما أراه - أبلغ النصوص في الدلالة على تصور الرجل للثقافة ، وهو تصور ظل يحتاج منه في كل حديث له عنها ، ولأن النص يكاد يكون أبلغ التصوص - أيضا - في الحديث عن عناصرها ، ولأنه يغني أكثر من غيره - في الدلالة على طبيعة الثقافة وحقيقتها ، ولأنه - وهذه هي الأخيرة - يشي - ولو ضمنا - بتقدير الرجل لفعل الثقافة وأثرها ، وهو أثر يصيب القلب والعقل في آن .

ان الثقافة قرينة التعليم والتعلم . ذلك أمر المعت اليه . وذلك أمر ما ينفك طه حسين يؤكد ويلج عليه ، كل الفرق بينهما أن الثقافة أوسع من التعلم . ومن ابديهي - والأمر كذلك - أن يقال «وليس كل متعلم مثقفا بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة» (٢٦) ومثل هذا الاقتران أمر نلمحه بين الثقافة والحضارة بل ان هذا الاقتران يصل - أحيانا - الى أن تحل الاولى محل الثانية وأن تنوب الثانية مذهب

(٢٥) المرجع نفسه ٤٩٢ - ٤٩٣

(٢٦) طه حسين : كلمات : ٢٤

الاولى . قد لا نصادف عند طه حسين ما يشير صراحة الى الفرق بين الثقافة والحضارة ، وقد لا يتعدى ما نصادفه عنده اشارات سريعة الى الحضارة ، من تلك الاشارات حديثة في آثارها وقوامها المخترعات العلمية (٢٧) ، ومن تلك الاشارات قوله أن الثقافة أداة للتحضير أو الحضارة (٢٨) ، فأفهم منها أن الثقافة هي الأصل وهي الأساس للحضارة ، وأفهم منها أن نسبة الحضارة الى الثقافة نسبة التعليم الى الثقافة ، بمعنى أن الثقافة أوسع هي الأخرى من الحضارة ، وإذا ما صح ذلك قلت وليس كل متحضر بمتقف ، بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة أيضا .

- ٢ -

تتعالى الثقافة - فيما يمكن أن أقوله - على أطر الزمان والمكان ، تتجاوب في الثقافة معطيات العلم والتعلم ، وتتردد في الثقافة أصداء الحضارة والتحضر . لا تتوقف الثقافة عند زمان يعينه بل تشرف على كل زمان ، ولا تنتهي الثقافة عند مكان يذاته بل تستشرف كل مكان ، فتكتسب الثقافة بكل ذلك قدرا ورفعة ، وتستأهل الثقافة لكل ذلك كل عناية واهتمام .

قد لا تكون هذه لغة طه حسين ، ولكن هذا هو مؤدى تصويره للثقافة ، وليس هناك أبلغ في الدلالة على ما أقوله من أن الرجل نفسه قد قدم في سيرته أنموذجا للثقافة بهذا الفهم ، فكانت الثقافة عنده أخذا وإعطاء أو أن شئت فقل انفعالا وتفاعلا ، تأثرا وتأثيرا . لم يأخذ في الذى يعرف عنه بلون ثقافى ما بل تنوعت لديه الألوان ، ولم يصدر في ثقافته عن مصدر واحد فحسب بل تعددت لديه المصادر ، ولم يقتصر في عطائه على نشاط ثقافى بذاته ، بل تنوعت عنده الأنشطة ، فاحتل لأجل ذلك في الثقافة العربية عامة والمصرية خاصة «محلا رفيعا وباقييا» (٢٩) . وظل يصدر في كل ما يقوله ويفعله عن الجد لا عن اللعب ، وعن اليقين لا عن الشك ، وعن الايمان لا عن التردد «وهذه خصلة لازمة للنجاح في كل شئ كبير كان أو صغيرا» (٣٠) .

ان حظ طه حسين من الثقافة مكين موفور ، وان إيمان طه حسين بأهمية الثقافة شديد بالغ ، ما فى ذلك شك . فالثقافة بالتقوير الذى تقدمه أصل لازم للفوز ، والثقافة أصل لازم لتحدى الاخطار وتحمل الاعباء الثقيل ، والثقافة

(٢٧) المرجع نفسه : ٨

(٢٨) طه حسين : مستقبل الثقافة . ٢٥٦ ، بفصول فى الأدب والنقد : ٢١٦

(٢٩) حسين نصار : دراسات حول طه حسين : ٦

(٣٠) طه حسين : مستقبل الثقافة : ٢٢٣

طريق العز والمجد والكرامة . والثقافة - قبل ذلك - مبعث اللذة والمتاع ، وإذا ما خفت الثقافة أو شالت عم الجهل وفشا الاضطراب وساد التخلف . من هذه الزاوية يتوقف طه حسين المثقف الذى يعى بحكم ثقافته خطورة الثقافة ، ويقدر بحكم ثقافته - أيضا - جلال دور المثقف - عند التبعات الملقاة على عاتق المثقف ، وهى تبعات يتفاوت حجمها ومقدارها بتفاوت حظ المثقف من الثقافة «فحظ المثقف الذى نتسع ثقافته وتعمق من التبعة لا يقل عن حظ العالم المتخصص لأنه مكلف أن ينشر ثقافته بين الناس وأن يضىء للناس سبل الحياة بما أتيح له من الثقافة» (٣١) وتبعة المثقف - وكذا العالم أمام بيئته ووطنه «ثقيلة بمقدار حظه من العلم أو من الثقافة أو منهما جميعا» (٣٢) وعلى الجملة فإنه بمقدار ما يكون للإنسان من حظ في العلم أو حظ في الثقافة أو حظ في كليهما يكون حظه من التبعة بالقياس الى البيئة التى يعيش فيها» (٣٣) .

وإذا ما كان المثقف على الضد مما يقوله طه حسين كأن يجعل ثقافته بينه وبين نفسه فلا ينتفع بها أحد سواء عندئذ بالضبط ينطبق على هذا المثقف ذلك المثل القرأنى الكريم الذى يعبر عنه طه حسين بقوله «ولا أعرف مثلاً أدق ولا أصدق للذين يحسنون العلم والثقافة ثم يكتمونها من هذا المثل الرائع الذى ضربه القرآن الكريم للذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها ولم ينفعوا بها أنفسهم ولم ينفعوا بها الناس من حولهم ، فشبههم بالحمار يحمل أسفارا لأنه يحمل هذه الأسفار ولا يعلم مما فيها شيئا ولا ينفع الناس بما فيها» (٣٤) .

قد تتعدد التبعات الملقاة على كاهل المثقف ، وقد يتجلى المثقف فى محاولته النهوض بهذه التبعات فى صورة المصباح «يضىء لمن حوله من الناس سبيل الحياة وسبيل الرقى وسبيل المعرفة» (٣٥) . وقد يتوقف أمر نجاح المحاولة على مجموعة من العوامل يرجع بعضها الى المثقف ، وبعضها الآخر يرجع الى أولئك الذين يتلقون عنه ثقافته . المهم أن يعتقد المثقف فى نفسه أنه الحكم وأنه الغريم ، والأهم أن يعتقد المثقف فى نفسه أنه القادر - لا غيره - على إيقاع الغرض الذى تفرضه عليه ثقافته» ذلك أن المثقف الممتاز ليس مسؤولاً عن نفسه وحدها كغيره من أوساط الناس وعامتهم ، بل ربما كانت تبعته بازاء نفسه تأتى فى المنزلة الثالثة . فأما التبعة فى المنزلة الاولى فهى تبعته بازاء ثقافته ... بازاء عقله قبل كل شيء ،

(٣١) طه حسين كلمات : ٢٦

(٣٢) المرجع نفسه : الصفحة نفسها .

(٣٣) المرجع نفسه . الصفحة نفسها .

(٣٤) المرجع نفسه : الصفحة نفسها .

(٣٥) المرجع نفسه . الصفحة نفسها .

وبعد كل شيء . فما ينبغى أن يبتذل العقل في سبيل الأغراض الزائلة ، والمنافع العاجلة ... وليس المثقف مسؤولاً عن عقله فحسب ، بل هو مسؤول عن نتائجه هذا العقل ، وعن آثاره في معاصريه من جهة وفي الأجيال المقبلة من جهة أخرى . فالمثقف الممتاز أستاذ سواء أشغل منصب التعليم أم لم يشغله . ومن الحق على الأستاذ لتلاميذه أن يكون لهم مثلاً صالحاً وقوة حسنة ... ثم هو آخر الأمر مسؤول عن نفسه فقد ينبغى للرجل الكريم ألا يأتى من الأمر ما يستخذى منه أمام نفسه إذا خلا إليها . وألا يشارك فيما لا يطمئن ضميره الخالص إلى المشاركة فيه . وجملته القول أن المثقف الممتاز خليق أن يحتفظ لنفسه بالحرية المطلقة التي لا تشوبها شائبة ، وبالكرامة النقية التي لا يكرها مكر ، وهو بعد ذلك - أو بحكم ذلك - خليق أن يصطنع مع الناس صراحة واضحة جلية لا يشوبها لبس ولا غموض» (٣٦) .

كل هذه التبعات هام ولا ريب ، وكل هذه التبعات جليل جسيم دون شك . وإذا كان المثقف في حاجة إلى أن يقدر نفسه قبل أن يقدره غيره . وإلى أن يعي حقيقة دوره قبل أن يمارسه ، فإنه في حاجة أشد إلى إدراك عميق لظروف الناس من حوله ، وإلى فهم دقيق لحياتهم ، وإلى معرفة متقدمة بموضوع حاجتهم إلى الانتفاع بثقافته ، وبخلاف ذلك هان المثقف على نفسه قبل أن يهون في نظر غيره «فالمثقف الذى يعيش بين الناس ولا يفهم حياتهم ولا يتعمق نظمهم الاجتماعية والسياسية ولا يلاحظ نشاطهم اليومي عاجز كل العجز عن أن ينفعهم حق النفع ، وعن أن يكون لهم معلماً وهادياً إلى الخير ، وانما هو ثرثار إذا تكلم وأثر إذا سكت فليس له بد اذن من أن يعيش مع الناس في العصر الذى يعيشون فيه ، ويتعمق الظروف التى تحيط بحياتهم ليضع ثقافته موضع الحاجة إليها ، وليشعر الناس بأنه نافع لهم حقاً ، يعلمهم ما لم يعلموا ، ويدلهم من سبيل الرقى على ما لم يهتدوا إليه» (٣٧) .

ان تصور طه حسين للمثقف وتبعاته لم يكن - كما أحسبه - إلا جزءاً من تصوره الأعم للثقافة . لقد تصور الرجل الثقافة على أنها المعول عليها في استبدال الخير بالشر ، والهدى بالظلال ، والعدل بالجور ، والتحرر بالاستكانة ، والغنى بالفقر ، والتقدم بالتخلف ، وكذا فقد تصور الثقافة على أنها الأساس الذى تشيد من فوقه الحضارة . والأصل الذى يقام من عليه الرقى ، والمرجع الذى يصار من

(٣٦) طه حسين : فصول في الادب والنقد : ١٧٦ - ١٧٢

(٣٧) طه حسين : كلمات : ٤٠ ، وقارن بما أورده عبد العزيز شرف : طه حسين وزوال المجتمع التقليدي : ١٥٢ ، ويقال ان معايشة المثقف للناس من حوله ، قد تحدث - أحياناً - أثراً عكسياً على المثقف . فيقل انتاجه الثقافي . راجع طه حسين : الوان : ٢٩٤ - ٢٩٥

خلاله الى العدل والمساواة ، ولأجل ذلك كله ، وفي نطاق من حبه لمصر ، فقد رغب في أن تأخذ الثقافة طريقها الى كل مصرى فيصيب من المعرفة ما قد أصاب ، أو كما يقول : «وانما أمله لأصل منه الى وصف هذا الشعور الذى أجده قويا ممضا أحيانا ، كلما فرغت من قراءة كتاب رائع أو أخذت في قراءة كتاب شائق . وهو شعور الضيق الذى يبلغ اللوعة والحسرة أحيانا بأنى أقرأ هذا الكتاب دون اطمئنان الى أن المصريين جميعا يقرأونه كما أقرأه ، ويجدون من المتعة مثل ما أجد أو أكثر مما أجد» (٣٨) .

ورغم هذا التصور الذى يكشف بكل الصراحة عن أهمية الثقافة على صعيد المهمة ، فإن هناك ثمة حقيقة لا مفر من الاعتراف بصحتها ، ولا سبيل الى نكرانها ، وهى أن حاضر الثقافة في مصر - أيام طه حسين - متهالك ، وأن حظها من الثقافة ضئيل ، وستظل مشاركة مصر في الحياة الثقافية - والامر كذلك - لا تذكر ، وسيظل امر هذه المشاركة قليلا وقتا يختلف في طوله أو قصره باختلاف ما يبذل في الثقافة من جهد وباختلاف ما تؤخذ به أمورها من جد «ولكن مشاركتنا في الحياة الثقافية لا تكذ تذكر . لأن حظنا من الثقافة لا يكاد يذكر . وستظل مشاركتنا في الحياة الثقافية ضئيل وننا يختلف قصرا أو طولا باختلاف ما نبذل من جهد وما تأخذ به أمور الثقافة من جد» (٣٩) .

هناك من المعوقات ما قد أدى بالثقافة الى هذا الضعف والتهالك ، وثمة من الأسباب ما قد جعل الثقافة في أزمة ، وجعل هذه الازمة «عنيفة مستحكمة» (٤٠) . وأي علاج لهذه الازمة لابد من أن يستند أولا وأخيرا الى قناعة مؤداها أن الحياة على الجملة ، والحياة الثقافية جانب منها ، ولعله أهمها ، ليست «لهوا ولا عبثا ولا إثارا للسهولة واليسر وانما هى جهاد ومشقة ونهوض بالأعباء الثقال» (٤١)

قد يأتى الجهل باللغات الاجنبية وما يترتب عليه من جهل بثقافتها بطبيعة الحال فى الذى يذكره طه حسين من المعوقات فى مقدمتها فالذين يعرفون الاسبانية - مثلا - يعدون ولا «يتجاوزون العشرين أو الثلاثين فى بلد ينيف عدد سكانه على عشرين مليونا» (٤٢) . والذين يعرفون الانجليزية أو الفرنسية «لا يتقنون هذه ولا تلك» (٤٣) . والذين يعرفون اليونانية واللاتينية فى مصر «يمكن احصائهم على

(٣٨) طه حسين خصام ونقد : ١٦٦

(٣٩) طه حسين : مستقبل الثقافة : ٤٥٣

(٤٠) طه حسين كلمات : ٤٨

(٤١) المرجع نفسه : الصفحة نفسها .

(٤٢) المرجع نفسه : ٤٣

(٤٣) المرجع نفسه : الصفحة نفسها .

أصابع اليد الواحدة أو على أصابع اليدين» (٤٤) . باختصار فإن الذين يحسنون اللغات الأجنبية على كثرتها واختلافها قليلون (٤٥) . وباختصار أشد فإن الحاجة الى اللغات الأجنبية أشد جدا من حاجة الأمم الأوروبية الراقية ، وأن هذه الحاجة ستظل ماسة وشديدة ، وذلك لسبب بسيط يعبر عنه طه حسين بقوله «وهو أن لغتنا العربية لا تزال بعيدة كل البعد عن أن تنهض بحاجات الثقافة الحديثة . وهي الآن أغنى منها في أول هذا القرن ولكن فقرها لا يزال شديدا ولعله يبلغ من الشدة أن يكون مخزيا للشعوب التي تتكلمها والتي تزعم لنفسها الحضارة والمجد وتطمح الى ما تطمح اليه من العزة والاستقلال» (٤٦) .

وثمة معوق ثان ليس خطره بأقل شأنًا من خطر سابقه في الحد من نشر الثقافة وفي الحيولة دون تعميقها ، وأعنى به ذلك الخطر الناجم عن ضعف التعليم في مختلف مرافقه . ان الأمثلة الدوال على تخلف التعليم في مصر كثيرة ، وكذا فإن الأسباب التي قد أدت الى هذا الضعف كثيرة هي الاخرى (٤٧) . وسيظل أمر التعليم ما لم ينظر الى معاهد العلم - على اختلافها - ومرافقه على أنها ليست مدارس يصاغ فيها العقل صيغة حسنة أو سيئة بهذه الصورة أو تلك فقط ، بل على أنها قبل ذلك وبعده مستقر للثقافة في أبعد حدودها «وقد أن لنا أن نعتقد بل أن نستيقن أن معاهد العلم ليست مدارس فحسب ولكنها قبل كل شيء وبعد كل شيء بيئات للثقافة بأوسع معانيها وللحضارة بأوسع معانيها أيضا» (٤٨) . وسيظل أمر التعليم في تخلف ما لم ينظر اليه في كل مراحله لا على أنه ناقلة وليس بأصل ولا على أنه ترف وليس بضرورة ، بل على أنه أصل وضرورة أو كما يقول «فليس التعليم ترفا ولا متاعا ، بل ليس التعليم العالي ترفا ولا متاعا ، بل ليس هناك نوع من التعليم يمكن أن يكون ترفا أو متاعا . وانما التعليم كله على اختلاف أنواعه وفروعه ضرورة من ضرورات الحياة في أي أمة متحضرة» (٤٩) .

ومعوق ثالث للثقافة في مصر يتجلى في تقيد رجال التعليم لسبب أو لآخر بالمقررات التي تفرضها عليهم برامجها وإذا أضيف الى ذلك أن ظروف هؤلاء الرجال تضطربهم لسبب أو لآخر الى أن ينصرفوا عن القراءة ، أو أن يضيقوا على أنفسهم فيها - في الأقل - فإن النتيجة المنطقية جراء ذلك كله أن يقل حظ العلم

(٤٤) طه حسين : مستقبل الثقافة : ٢٨١

(٤٥) طه حسين : كلمات : ٤٢

(٤٦) طه حسين : مستقبل الثقافة : ٢٥٣

(٤٧) راجع هذه الاسباب والامثلة عند طه حسين : كلمات : ٤٤ - ٤٦

(٤٨) طه حسين : مستقبل الثقافة : ٤١١

(٤٩) المرجع نفسه : ١٣٠

والقراءة ، وإذا ما قل حظ المعلم منهما قل حظ التلميذ والطالب «وتتابعت الأجيال المتعلمة التي تتعلم ولا تتثقف أولا تبلغ من الثقافة الا حظا ضئيلا» (٥٠) .

ان القراءة الحرة البالغة الاهمية في الثقافة ، تلك حقيقة ثابتة ، وثمة من المنطق ما يعزز هذه الحقيقة ويقويها ، فالانسان «ينتفع بما يقبل عليه عن رغبة وميل أكثر جدا مما ينتفع بما يقبل عليه عن اكراه وقسر لأن الانسان قد خلق كذلك يؤثر الحركة الحرة على التي تفرض عليه فرضا ، يخيل اليه حين يعمل حرا مختارا أنه حر مختار حقا ، وأنه يأتي من الأمر ما كان يستطيع أن يدع لولا أن ارادته قد تعلقت به ودعت اليه» (٥١) .

ومن الثابت - أيضا - أن امر هذه القراءة عند المعلمين في مصر - وطلابهم طبعاً - معدوم أو شبه معدوم ، بل أن تجذر هذه الحقيقة وثباتها يغنى عن الاشتغال باقامة الدليل عليها «فالمحقق أن المعلمين في مصر لا يقرأون ، وهم من أجل ذلك لا يوقفون عندما حصلوا في المدارس حين كانوا طلابا فحسب ، بل ينسون أكثره ويوقفون عند المناهج والبرامج التي يتلقون تعليمها في المدارس ، يرددونها اذا أصبحوا ويرددونها اذا أمسوا حتى يصبحوا مناهج وبرامج تأكل الطعام وتمشي في الأسواق وتختلف الى المدارس وجه النهار وإلى الأندية والقهوات آخره وأول الليل فكيف تريد من هذا المعلم الذي لا يقرأ أن يدفع التلميذ الى القراءة ويرغبه فيها ويزينها في قلبه ويحاسبه عليها آخر الشهر أو آخر العام» (٥٢) .

ومهما يكن المعلوم عن التقصير في أمر القراءة ، فإن هذا التقصير قد أوقع الثقافة في مثله ، ولن يزول هذا التقصير ، فتتنزح عن الثقافة محنتها الا بزوال الأسباب المؤدية اليه ، ولكن ما طبيعة هذه الاسباب ؟ وكيف يمكن أن تزول أو أن تخف ؟ عند هذا المستوى ستجد الدراسة نفسها تبحث في العلاج ، ولذلك موضعه في القسم الأخير منها .

وهناك معوقات أخرى للثقافة ، بيد أنها عامة ، يسري على مصر منها ما يسري على بلدان كثيرة بما فيها تلك الراقية . وتتجلى هذه المعوقات في الصحافة والسينما والاذاعة .

ولا نكير عند طه حسين في أن أثر هذه الوسائل جليل وأن فعلها خطر ، فهي «وسائل أساسية الى تثقيف الشعب وتهذيبه وإرشاده الى الخير في سيرته والى

(٥٠) طه حسين : كلمات ، ٤٨ .

(٥١) طه حسين . مستقبل الثقافة :

(٥٢) المرجع نفسه . ٢١٤ .

الصواب في رأيه» (٥٣) . وهي وسائل أساسية «لتنقيف الشعب وتهذيبه وتصفية ذوقه وتنقية طبعه وتحقيق الصلة بينه وبين غيره من الشعوب» (٥٤) .

ولكن خطورة هذه الوسائل تتأتى من نواح يمكن حصرها في اثنتين : أما الأولى فهي أن هذه الوسائل بحكم اتصالها الشديد بمختلف فئات الناس المتفاوتة حظوظها في العلم والثقافة قد اصطنعت اليسر وآثرت السهولة ، فاجتنبت لذلك «المعرفة الرفيعة والثقافة العميقة الواسعة» (٥٥) . أما الثانية فهي أن هذه الوسائل بحكم تعلق الناس بها وإقبالهم عليها ، قد استغرقت منهم وقتهم ، وصرفتهم عن القراءة ، ولقد قيل أن قلة القراءة معناها ضيق الثقافة ، وقال طه حسين إن هذه الوسائل كان يظن بأنها ستسرع بالناس إلى التقدم والرقى «فإذا هي تسرع بالثقافة إلى الضيق وتجعل القراءة شيئاً مبغضاً إلى كثير من الناس» (٥٦) .

قد أقول إن الحاح طه حسين على هذه المعوقات التي لا أزعج بأننى قد استقصيتها وإن كنت قد أتيت على أهميتها - لا يفهم إلا في ضوء حرصه الشديد لا على انتشار الثقافة وحده بل على تعميقها . وقد أقول أن هذا الحرص لا يفهم - أساساً - إلا في ضوء تقديره لسمو غاية الثقافة وشدة فاعليتها ، وقد أقول إن الثقافة تتراءى في الذى يقدمه بمثابة الهاجس ، يضغط عليه ويتملكه فيؤوقه ويقلقه . المهم في كل هذه الاقوايل أن واقع الثقافة في محنة ، وأن هذا الواقع المتهالك يؤله ويمضه أشد ما يكون الايلام والمضيض . والأهم أن تخطى هذا الواقع وتجاوزته ممكن ميسور ولكن بشرط أن يكون هناك ايمان سابق بأهمية الثقافة ونفعها ، وأن يكون هناك استعداد لتلقى المعرفة من أي نوع كانت ، ذلك أن هذا الايمان وحده «هو الذى يخفف الجهد مهما يثقل ، ويهون التضحية مهما تعسر ، ويحببها إلى النفوس مهما تكن بغیضة كرهية بشعة ، والايمان كما يقال منذ أقدم العصور خليق أن يزيل الجبال من مواضعها ، وأن يرد إلى الالف ما كان الناس يرونه غريباً عجيباً خارقاً للعادة شاذاً عن المألوف» (٥٧) .

ومثل هذا الايمان لا يفرض على الناس من خارج ، ولا يصار إليه بقرار أو بمرسوم ، وإنما يتحقق حين تنهيا له أسبابه ، وتتوفر له أدواته . وفي مقدمة هذه أن يكون هناك ايمان بالوطن وإيثاره لا على النفس فحسب بل على المنفعة والمال ،

(٥٣) المرجع نفسه : ٤٧٧

(٥٤) المرجع نفسه ٤٧٦

(٥٥) طه حسين : كلمات : ٤٦

(٥٦) المرجع نفسه : ٤٧

(٥٧) طه حسين مستقبل الثقافة - ٢٣٤

وأن يستقر في الأذهان أن من حق الوطن على بنيه أن يزال عنه الجهل ويذاع فيه العلم وتذكو فيه الثقافة ، وأن يحاط بكل أسباب المنعة والقوة ، وأن يحاط بكل أسباب المجد والسؤدد مهما يتطلب ذلك من تضحية ، ومهما يستدعى ذلك من عناء ومشقة (٥٨) .

ولقد اقترن الايمان عند طه حسين بالعمل أيما اقتران ، وتحمل لأجله من الصعاب ما تحمل ، وتعرض لأجله من المواجهات ما تعرض ، بيد أن ذلك ما كان ليفت في عضده . ولا ليثنيه عن عزمه ولا ليخفف من قوة الايمان بين جوانحه . لقد آمن الرجل بأهمية الثقافة وبنفعها ، واتخذت الثقافة عنده ذلك المفهوم الذي تفاعل مع غيره من المفاهيم دون أن يفقده ذلك التفاعل أو التداخل ما يميزه ، ودون أن يلغى ذلك التفاعل شخصيته واستقلاله . ولقد سعى الرجل بكل ما في وسعه الى أن يجار علانية لا سرا بتصوره للثقافة مثلما ألح في العلن لا في السر على تعميق هذا التصور دون أن يأبه في كثير أو قليل لما يمكن أن يلقيه من سطوة متسلط أو هجمة مخالف .

ولا أريد أن أتحدث في الذي تعرض له طه حسين بسبب كتابه «مستقبل الثقافة» ولا في الذي جره عليه هذا الكتاب من خصومة ، فالكتاب - فيما قلته - من كتبه المشهورات ، بل يكاد يكون أكثرها شهرة في الجانب الفكري التربوي خاصة . ولعل كتابا من كتبه لم يحدث من الهوة بينه وبين الحركات القومية في الوطن العربي ما أحدثه هذا الكتاب (٥٩) .

ومن المحقق أن الكتاب - أي كتاب - لا ينظر اليه الا في ظل ظروف كتابته . ولا يفهم ما فيه الا في ضوء فهم هذه الظروف ذاتها ، أضف الى ذلك أن هذا الفهم لا يصار اليه الا في ضوء معرفة ظروف كاتبه .

لقد كانت مصر وأجزاء من العالم العربي أيام صدور الكتاب عام ١٩٣٨ م تعاني من الاحتلال أو من آثاره ، وكان الجانب الثقافي فيها أكثر الجوانب عرضة لخطورته لهجمة المحتل ، فكان - والأمر كذلك - أكثرها ضعفا لتأثره - فوق سواء - بهاتيك الآثار . ولقد كان طه حسين بكل ما يعرف عنه من ثقافة متنوعة ونكاه متميز واحساس أصيل وذوق مرهف . يعز عليه ويوجعه الا يرى بعيون عقله المبصرة مصر قائدة لا مقودة . والا يرى الثقافة فيها متبوعة لا تابعة .

وعلى هذا الأساس فان أي حديث لطله حسين عن الثقافة في مصر لا يفهم الا على أنه حديث عن الثقافة في سائر البلاد العربية . والمظهر العملي لذلك - وما أكثر

(٥٨) المرجع نفسه . الصفحة نفسها .

(٥٩) نكوى فبصل طه حسين بين المحافظة و تجديد ٢٤٢

هذه المظاهر - الالتحاق على صلة مصر التاريخية بالعالم العربي (٦٠) ، والمظهر العملي لذلك - أيضا - الاحتفاء الشديد البالغ بالعربية ، لغة الثقافة ذاتها . وإلى هذه الحقيقة يشير أحد الدارسين المعاصرين فيقول « أن موقف طه حسين من مستقبل الثقافة في مصر يظل مشدودا إلى العربية ، وليست العربية هنا إلا الوجه الأوضح للعروية ، وعلى ذلك نستطيع أن ندرك أن ما كان من توجهه إلى شيطان المتوسط لم يكن توجهها يريد أن تنفرد به مصر وإنما كان اقرارا للحياة العربية كلها . وجودا وثقافة ولغة وفكر وحضارة على شيطان هذا البحر وجزره لأن هذه الشيطان والجزر إنما تتخذ قناطر ومراكز ينطلق منها ويسلكها الفكر العربي في طريقه إلى أن يجدد على نحو ما سلكها الفكر العربي من قبل حين أخذ طريقه إلى النهضة عن طريق اتصاله بالثقافة العربية والاستمرار فيها ، (٦١) .

وعلى هذا الأساس - أيضا - فإن الحاح طه حسين على تواصل الثقافة في مصر بالثقافة الأجنبية لا يفهم إلا على أنه الحاح على تواصل الثقافة العربية بهذه الثقافات . أما ما قد يبعثه هذا الالتحاق من خشية على الثقافة العربية من أن يلحقها الضيم ، أو ما قد يفسر بأنه سوء ظن بعطائها أو عداء لها ، فأمر لا تنبيء به سيرة طه حسين لا من قريب ولا من بعيد ، ولا تشهد بصحته طبيعة تكوينه الثقافي ، ولا تؤيده آشاره ، بل الذي تشهد به كلفه بالثقافة العربية وعنايته بها (٦٢) ، ورغبته المتأكدة والمتأكدة في إحيائها ، وحرصه الشديد على انفتاحها وتفتحها . وإلى هذه الحقيقة - أيضا - يشير أحد الدارسين المعاصرين ، ويرى أن كل ما في الأمر أن طه حسين قد عود طلابه أن يصطنع في الإحياء والأثارة شيئا من صدمة عنيفة لأن التفتح يكون على أشده عقب هذه الصدمة حتى تنسبعث في

(٦٠) لاحظ هذه الصلة عند طه حسين في قوله « الشعب المصري يتكلم اللغة العربية منذ قرون لوال ويعيش على الحضارة العربية وعلى التراث العربي منذ قرون طوال أيضا ويسار ، في حياء أثر العربي وتنمية شأنه في ذلك شأن شعوب العربية في قطار الأرض على اختلافها من الخليج إلى المحيط » كلمات : ٢٦

(٦١) شكرى فيصل : طه حسين بين المفاضة والتحديد ٢٤٣ - ٢٤٤ ويتجلى توجه طه حسين إلى شيطان المتوسط في قوله « وما أظن أن الصلة بين المصريين القدماء والبلاد الشرقية تجاوزت هذا الشرق القريب الذي نسميه فلسطين والسام والعراق ، أي هذا الشرق الذي يقع في حوض البحر الأبيض المتوسط ، وفي قوله « إن لعقل المصري منذ عصوره الأولى أن تأثر بشيء هائما يتأثر بالبحر الأبيض المتوسط ، وأن تبادل المنافع على اختلافها فائما يتبادلها مع شعوب البحر الأبيض المتوسط » رجع - على التوالي - مستقبل الثقافة : ١٧ - ١٨ - ٢١ ، وقارن بخواطر ٦ - ٧

(٦٢) يقول طه حسين في رده على خصمه ، وهو رد تتجلى فيه عنايته بالثقافة العربية ، يريد أن يصورني فانيا في حضارة الغرب مؤثرا لها على كل شيء طالبا إلى أناس أن يفنوا فيها . وهو يعلم حق العلم أنى قد دافعت عن الحضارة الإسلامية وعن الثقافة العربية ، كما لم يدافع عنهما إلا الأقلون ... وهو يعلم أن في الدفاع عن الحضارة العربية والثقافة الإسلامية وعن الإسلام نفسه مراقف لم يقف مثلها هو ولا أمثاله » نقد وإصلاح ٢٦٠ وتارن بمستقبل الثقافة : ٧١

الثقافة والفكر روح الحياة وروح المعاصرة «فأما روح الحياة فهي التي تمكن لها أن تعرف ذاتها أدق المعرفة . وأما روح المعاصرة فهي التي تمكن لها أن تتفاعل مع غيرها أصدق التفاعل حتى يتجدد لها في كيانها بعد ذلك هذا الخصب الخصيب» (٦٣) .

- ٣ -

عندما يقول طه حسين «من أراد الغاية فقد أراد الوسيلة» (٦٤) وعندما يؤكد هذا الذي يقوله ويلج عليه «ومن أراد الغاية فقد أراد الوسيلة التي تؤدي إليها ، والا كان عابثاً هازلاً كما قلنا ألف مرة . وكما يقول الناس جميعاً» (٦٥) . فإن الذي أفهمه من أقاويله ولا أفهم إلاه أن طبيعة الغاية تبسط ظلالها على كل ما يؤدي إليها ، فلا تنعزل عن الوسيلة . ولا الوسيلة تكون بغير غاية ، صحيح أن الوسائل قد تتعدد تعدد الغايات فتتنوع تنوعها ، وصحيح أن من هذه الوسائل ما يمكن أن يعلو وأن منها ما يمكن أن ينخفض ، وصحيح أن من الوسائل ما يمكن أن يستساغ فيقبل وأن منها ما لا يستساغ فيستهجن . المهم أن الغاية هي التي تفرض الوسيلة وتتطلبها ، والأهم أن جلال الغاية وسموها يخلع - بالضرورة - جلالاً مثله وسموها على كل ما يفضى إليها ، وأن العناية بالوسيلة لا تفهم أولاً وأخيراً إلا على أنها نوع أو مظهر من العناية أصلاً بالغاية .

أما الغاية التي يتوخاها طه حسين في «مستقبل الثقافة» فهي كما يعبر عنها في مستهل تقديم صورة «للواجب المصري في ذات الثقافة بعد الاستقلال كما يراه مصري مهما يقل فيه ، ومهما يظن به ، قلن يتهم في حبه لمصر وأخلاصه للشباب المصريين» (٦٦) .

وإذا كانت هذه الغاية قد اقتضت من طه حسين أن يتأمل مفهوم الثقافة ، وأن يتأني - من ثمة - عند غايتها ، وذلك هو الذي فعله ، وذلك هو الذي قد أبانت عنه الصفحات السابقة من الدراسة . فإن هذه الغاية قد اقتضت من طه حسين ليتكامل المفهوم وتتكامل الغاية أن يعاين بنفس القدر من الاهتمام أدوات الثقافة أو وسائلها ، وذلك هو الذي قد أتجزه ، وذلك هو الذي سألني .

وليس من المصادفة أن يكون الحديث الأول في «مستقبل الثقافة» في أن «الثقافة والعلم أساس الحضارة والاستقلال» ولا أن يكون الحديث الذي يعقب هذا مباشرة

(٦٣) شكوى فيصل طه حسين بين المحافظة والتجديد : ٣٤٤

(٦٤) طه حسين : مستقبل الثقافة : ٥٦

(٦٥) المرجع نفسه : ٢٧٤

(٦٦) المرجع نفسه : ١٠ - ١١

في أن «مستقبل الثقافة بمصر مرتبط بماضيها» وليس من المصادفة -- أيضا -- أن يكون الحديث الأخير في «مستقبل الثقافة» هو «حلم وأمل» . دلالة هذا -- عندي -- أن آخر الكتاب ينظر الى أوله . ودلالة هذا -- عندي -- أن أول الكتاب يؤذن بآخره . وإذا كان هذا الآخر يقوم على خيال فسيح (حلم) ويشي بأفق رحب (أمل) وينبئ هذا وهناك بشيء ملذ مرغوب فيه (المستقبل) فإن صلة هذا الآخر بالذي قبله والى أوله (الواقع والماضي) حميمية ، وذلك أمر منطقي فالحلم لا يكون من فراغ والأمل لا يقع من وهم .

ولست أرى أن أعبر عن حلم طه حسين وأمله بعبارات من لدنى . فذلك أمر قد ينقص من القه وإشراقه وذلك أمر قد ينقص من لشدته وبهجته . وذلك أمر قد لا يتوافق مع طبيعة الحلم والأمل لما لهذه الطبيعة من خصوصية ، حسبي أن كان الأمر كذلك أن أجتزئ في التعبير عن هذا الحلم والأمل قوله «أرى شجرة الثقافة المصرية باسقة ، قد ثبّت أصولها في أرض مصر . وامتدت أغصانها في كل وجه ، فأظلت ما حول مصر من البلاد وحملت الى أهلها ثمرات حلوة فيها نكاء للقلوب وغذاء للعقول وقوة للأرواح ... أرى مصر وقد بذلت ما دعوتها الى بذل من جهد في تعهد ثقافتها بالعناية الخالصة والرعاية الصادقة ، وأرى مصر وقد ظفرت بما وعدتها بالظفر به فانجاب عنها الجهل وأظلم العلم والمعرفة وشملت الثقافة أهلها جميعا ... وشاعت في مصر كلها حياة جديدة وانبعث في مصر كلها نشاط جديد ، وأصبحت مصر جنة الله في أرضه حقا يسكنها قوم سعداء ولكنهم لا يؤثرون أنفسهم بالسعادة وانما يشركون غيرهم فيها ، وأصبحت مصر كنانة الله في أرضه حقا يعتز بها قوم أعزاء ولكنهم لا يؤثرون أنفسهم بالعزة وانما يفيضون على غيرهم منها» (٦٧) .

مثل هذا الحلم ، ومثل هذا الأمل قد يبدو للناس المتأمل بعيد التحقيق بعيد المنال ، بيد أنه عند طه حسين ميسور قريب وثمة ما يستند به الرجل منطقته . وثمة من الايات ما يعزز لديه حلمه وأمله . أو رؤيته وتصوره .

هناك قبل كل شيء وبعد تاريخ مصر نفسه . ذلك أن «مصر التي انتصرت على الخطوب ، وثبتت للأحداث وظفرت بحقها من أعظم قوة في الأرض في هدوء وأناة وثقة بالنفس وإيمان بالحق ، خليفة أن تنتصر على نفسها وتظهر على ما يعترض طريقها من العقبات ، وترد الى نفسها مجدا قديما عظيما لم تنسه ولن تنساه» (٦٨) وهناك ثقافة مصر ، ففي هذه الثقافة شخصية دهر القديمة الهائلة . وفيها

(٦٧) المرجع نفسه : ٤٩٥ ٤٩٦

(٦٨) المرجع نفسه : ٤٩٦

شخصية مصر الباقية الخالدة وهى فى الوقت نفسه انسانية» (٦٩) . وكل ما توجبه هذه الثقافة ألا تترك فتتوقف وأن تعطى القوة فتعنى «وكل ما يجب علينا هو ألا نهمل هذه الثقافة فتضعف أو يدركها الجمود ، وأن نمسحها ما نمسك من قوة وجهد لتنمو وتذكرو ، فإن فى نمائها ونكائها نماء لنا وذكاء ، بل نماء لغيرنا من الناس وذكاء أيضا» (٧٠) . وهناك إيمان طه حسين العميق بأن مصر فى الذى ستفعله فى ذات الثقافة لن تحدث شيئا من عدم ولن تصل الى شيء من لا شيء ، ذلك أن المتاح لها من تاريخها وثقافتها معطاء ثرى «وأنا من أجل هذا مؤمن بأن مصر الجديدة لن تبتكر ابتكارا ، ولن تختراع اختراعا ، ولن تقوم إلا على مصر القديمة الخالدة ، وبأن مستقبل الثقافة فى مصر لن يكون الا امتدادا صالحا راقيا ممتازا لحاضرها المتواضع المتهاك الضعيف» (٧١) .

فى هذه الاضواء تتجلى أهمية أدوات الثقافة ، فهى لا سواها التى يتوقف عليها تقدمها أو تراجعها ، وهى لا غيرها القادرة على بعث الثقافة وتعميقها ، وهى العلة الفاعلة الاولى والاخيرة فى انجاز الحلم وإيقاع الامل .

وفى هذه الاضواء أيضا - تستبان معالم الضعف والقصور ، وتتحدد سبل المعالجة والاصلاح ، وتستشرق آفاق المستقبل وأبعاده . المهم أن نلاحظ أن المستقبل لا ينفك يتصل بالواقع ، وأن صلة الواقع بالماضى لا تقل عن صلة الاول بالمستقبل ، والاهم أن نلاحظ أن أدوات الثقافة هى التى عليها المعول فى السيطرة على الواقع وتجاوزه الى المستقبل الذى يتخلص من نواقصه ، ولكن ما طبيعة هذه الأدوات عند طه حسين ؟ وما طبيعة تصوره لها ؟

لقد أسلفت أن معاينة طه حسين حاضرا الثقافة فى مصر قد كشفت له عن تواضعه ، وكان لهذا التواضع عنده أسبابه ، وليس من المنهجية الصائبة أن أعيد هنا ما كنت قد تحدثت فيه من قبل . الذى أنسا فى حاجة اليه أن أقول أن التعليم أداة اكتساب الثقافة وتحصيلها مثلما هو أداة احياء الثقافة وبعثها ، بل ان التعليم يكاد يكون عند طه حسين - أن لم يكن بالفعل - أجل أدوات الثقافة قدرا وأعلاها منزلة فالتعليم «هو سبيل هذه الثقافة ، التعليم بمعناه الواسع الذى يفهمه الناس فى هذه الايام ويتيحونه للصبي أولا ، وللشباب ثانيا فيما ينشئون لهم من المدارس ومعاهد العلم والتعليم الذى يكسبه الناس لأنفسهم بعد أن يأخذوا بحظهم من هذه المعرفة التى تقدم لهم فى المدارس والمعاهد» (٧٢) . ولأجل هذا

(٦٩) المرجع نفسه ٤٩٣

(٧٠) المرجع نفسه . الصفحة نفسها .

(٧١) المرجع نفسه ١٦٠

(٧٢) طه حسين : ثقافة : ٣

فقد احتل التعليم في «مستقبل الثقافة» خاصة من المكانة ما لم تحتله غيره من أدواتها ، وكانت وقفاته عند التعليم باعتباره أداة من أدوات الثقافة طوال عكس وقفاته عند غيره من الأدوات «وقد فرغت الآن من شؤون التعليم العام وما يتصل به من المسائل والمشكلات ، ومن مشكلة اعداد المعلمين خاصة . وأن لي أن أقف وقفات قصارا عند مسائل تمس التعليم العالي من جهة ثم الثقافة العامة من جهة أخرى» (٧٣) .

التعليم - اذا - هو الأس وهو الأساس . هو الاس لأنه أداة الثقافة ، وأي تقصير في أمره معناه بكل بساطة تقصير في أمر الثقافة ، وهو الأساس لأنه الوسيلة الاولى والأخيرة للارتقاء بالثقافة ، وأي تفريط في حقه معناه تفريط في حق الثقافة ، باختصار فان التهاون في ذات التعليم مؤد لا محالة الى الجهالة وسوء التقدير وغلبة الهوى وفساد الأمور ، وباختصار أشد فان في التعليم ما يحقق قهر الجهل وصحة التفكير واستقامة الأمور . من هنا يمكن أن نفهم الحاح طه حسين المتواصل على ضرورة أن يكون التعليم متاحا للناس جميعا ، فالشعب «يجب أن يتعلم الى أقصى حدود التعليم» (٧٤) ، وأبواب التعليم على اختلاف فروعها «يجب أن تكون مفتوحة للناس على اختلاف منازلهم» (٧٥) . ومن هنا يمكن أن نفهم - أيضا - أن هذا الإصلاح ليس الحاحا على فضله أو نافله ، ولا على شيء ثانوي أو زائد ، بل هو الحاح على أمر لا تقل حاجة الناس اليه عن حاجتهم الى الماء والهواء والغذاء وأول ما يجب أن نلاحظه ، ويجب أن يفهمه المشرفون على الأمر في مصر ، أن التعليم ليس ترفعا ، وإنما هو حاجة من حاجات الحياة ، وضرورة من ضروراتها . فاذا طالبنا باذاعته ونشره ، فلسنا نطالب بالترفيه على الشعب ، ولا تمكينه من تحصيل لذة يمكن أن يصبر عنها أو يزهد فيها ، وإنما نطالب بأن يتاح للشعب أيسر حقوقه ويؤدي اليه أقل ما هو أهل له من العناية» (٧٦) . ومن هنا نفهم - من ثم - الحاح طه حسين على ألا تكون مرافق العلم وبيئاته مصانع تشتغل فيها آلات لتصنيع آلات مثلها بل دورا تفتح فيها عقول الملتحقين بها والقادمين اليها وقلوبهم لأدراك ما حولهم وفهمه ذلك الفهم العميق . وعندئذ فحسب تكون المدرسة «معملًا تجريبيًا للتربية» (٧٧) . وعندئذ بالضبط تكون الجامعة «بيئة لا يتكون فيها العالم وحده ، وإنما يتكون منها الرجل المثقف المتحضر الذي لا يكفي أن يكون مثقفا بل يعنيه أن يكون مصدرا للثقافة ،

(٧٣) طه حسين : مستقبل الثقافة . ٣٨٥

(٧٤) المرجع نفسه : ١٥٠

(٧٥) المرجع نفسه : ١٣١

(٧٦) المرجع نفسه : ١٦٣

(٧٧) المرجع نفسه : ١٥٦

ولا يكفي أن يكون متحضرا بل يعنيه أن يكون منميا للحضارة» (٧٨) . وقل هذا أو مثله في سائر مراحل التعليم وفي سائر مرافقه .

مؤدى هذا اللاحاح أن التعليم هام لكل الناس ، وضرورى لكل الناس ، لا فرق في ذلك بين غنى وذى عوز ، ولا بين ذى جاه وغيره . فالعلم «لب الحياة وخلصتها» (٧٩) . والعلم سبيل الثقافة ، والثقافة تمنح الانسان «القدرة على أن يعيش في كل وطن وفي كل ظرف من الظروف عيشة الفاهم لما يرى القادر على أن يحاول فهم ما لم يفهم» (٨٠) ، والثقافة تمكن الانسان من أن «يحكم على الأشياء حكما صحيحا أو مقاربا . أو أن يملك الوسيلة الى أن يفهم الأشياء فهما صحيحا أو مقاربا» (٨١) والثقافة تنفى عن الانسان «الشعور بالغربة حين يسمع حديث العلماء في علومهم أو حديث أصحاب الفن في فنونهم أو حديث الساسة والاقتصاديين في سياساتهم واقتصادهم» (٨٢) وأخص خصائص الثقافة «أنها ناقصة دائما محتاجة الى أن تزيد في كل لحظة ، وأن صاحبها قلق دائما ، طامح الى التزيد من المعرفة دائما ، لا يقنع بما يتاح له من العلم مهما يكثر ومهما يعمق ومهما يتسع ، لأنه مستيقن هذا الاصل من أصول الثقافة الصحيحة ، والذى جاء في القرآن الكريم ، وهو أن فوق كل ذى علم عليم» (٨٣) .

قد تبدو هذه الأقاويل بمثابة الاستطراد ، بيد أنه - كما أراه - استطراد في منزلة الاصل ، فالثقافة هى المأم وهى المحج ، والتعليم سبيلها والسبيل اليها على السواء ولأجل هذا فلا بد من أن يعطى التعليم العناية الفائقة والاهتمام البالغ ، ولأجل هذا - أيضا - فلا مناص من أن يقوم التعليم على أسس متينة قوية ، والا اضطرب أمره ، وضاع نفعه ، وفقدت اباحيته قيمتها وفاعليتها «ولكن يجب أن يفهم أننا حين ندعو الى اباحة التعليم العام للمصريين جميعا نريد أن يكون هذا التعليم صالحا مصلحا ، وخصبا منتجا» (٨٤) .

وبصرف النظر عما لا باحية التعليم عند طه حسين أو عليها ، فان علينا أن نلاحظ أن القلة المتعلمة في مصر أيامه - والقول له - لم تزد على العشرين في المائة (٨٥) ، وأن عدد القارئ الكاتبين في مصر لم يكد يتجاوز العشرة في

(٧٨) طه حسين : مستقبل الثقافة : ٤١٣

(٧٩) المرجع نفسه : ٢٠٤

(٨٠) طه حسين : ثقافة : ٤

(٨١) المرجع نفسه : الصفحة نفسها .

(٨٢) المرجع نفسه : الصفحة نفسها .

(٨٣) المرجع نفسه : الصفحة نفسها .

(٨٤) طه حسين : مستقبل الثقافة : ١٦١

(٨٥) المرجع نفسه : ٨٢

المائة (٨٦) ، وأن كثرة الشعب - وما زال القول له - جاهلة جهلا مطلقا (٨٧) ، وكل هذه أمور قد تفسر الالتجاء على إباحة التعليم ومجانيتها ، وتسوغ - وهذا هو الأهم - إضافة إلى ما للعلم في ذاته من قيمة ضرورة إقامته على أقوى الدعام وأرساها .

لقد بذلت مصر في سبيل العلم والثقافة ما بذلت ، وصنعت في سبيل الثقافة والعلم ما صنعت ، ذلك أمر لا ينكره طه حسين ولكن الذي ينكره أن ما بذلته مصر على كثرتهم وخطره بالقياس إلى ما كان عليه في وقت مضى هين ، بل هو أقل من القليل أن قورن بالحجم المأمول في مصر ، فمصر ليست «وطنا كغيرها من الاوطان» وإنما هي وطن في مركز جغرافي بين الشرق والغرب لم تستغن الانسانية عنه في يوم من الايام ولن تستغنى عنه في يوم من الايام ، بل ستزداد حاجتها إليه ازديادا مطردا بمقدار ما يصيب حياتها من التعقيد كلما تقدمت في سبيل الرقي الثقافي والعلمي والسياسي والاقتصادي أيضا» (٨٨) . وإذا أضيف إلى هذا أن الرضى بالشئ مهما يكن حسنا علامة من الجمود ، كما أن الغلو في التشاؤم مدعاة إلى اليأس والقنوط (٨٩) ، وأن الضيق بالحياة الحاضرة «خصلة يمتاز بها الرجل الراقى الحي ، ولن يرضى عن الحياة رضى مطلقا قوامه الانزعاج إلا الذين خلقوا للخمول والخمود» (٩٠) . فإن غاية ما ينتهي إليه أن ثمة من البواعث والأسباب ما قد ظل يشد طه حسين إلى التعليم يتحسس موطن الداء فيه ويتلمس له الأدوية . ان تواضع التعليم يعنى - بداهة - تواضع الثقافة ، ومثل هذا التواضع لا يرتضيه طه حسين المعلم المثقف ، ولا يقبله ، فقبوله إياه فضلا عن استحالتة يتعارض تماما مع أخص صفات الثقافة عنده ، وقبوله به يعنى رفضه لكل تطور تتطلبه متطلبات الحياة المتجددة وتفرضه ، وذلك أمر يتنافى تماما مع ما يعرف عنه في طبيعته ومسلكه . المهم أن هذا التواضع لا سبيل إلى القفز عليه إلا بالكشف عنه ولا سبيل إلى تجاوزه إلا باصلاح ما وهى منه ، والأهم أن لدى مصر حن تاريخها ، ماضيه وحاضره ، ما يمنحها كل أسباب القوة والاقتدار على قهر الصعاب وبلوغ المجد .

قد يقول طه حسين أن مصر قد ورثت بسبب الاحتلال من أنواع التعليم وتعدد نظمها ما لا يلائم الحاجة التي تطلب إلى التعليم أو فيه (٩١) ، وقد يقول «ان

(٨٦) المرجع نفسه : ٤٩٦

(٨٧) المرجع نفسه : ٨١

(٨٨) طه حسين : ثقافة : ٧

(٨٩) راجع طه حسين : مستقبل الثقافة : ٢٢٥

(٩٠) المرجع نفسه : ٧٧

(٩١) المرجع نفسه : ٨٦

المنهج والبرنامج في أنفُسهما ليسا شيئاً وأن تنفيذهما هو كل شيء» (٩٢) وقد يقول انه لا يعرف شراً على الحياة العقلية في مصر من أن يكون المعلم الاوّل كما هو الآن عندنا سيء الحال منكر النفس ، محدد الأمل ، شاعراً بأنه يمثل أهون الطبقات على وزارة المعارف (٩٣) وقد يقول أنه ليس من الغلاة ولا من المشرّفين وليس من العابثين ولا المازحين حين يقول «أن مصر لا تعرف للتعليم الثانوي بدءاً ولا نهاية . تبدو بعد الشهادة الابتدائية وحقه أن يبدأ قبلها ، وتختتمه بالشهادة الثانوية وحقه أن يختم بعدها» (٩٤) . وقد يقول أن من خطئ الرأي أن يظن أن في تضيق التعليم العام كما يتصوره نفعا من أي وجه من الوجوه «وأنما يجب أن يكون التعليم العام كاسمه» (٩٥) ، وقد يقول أن ازدحام المدرسة بالتلاميذ «شر على التربية وشر على العلم وشر على الإدارة» (٩٦) . وقد يقول أنه لا يعرف وزارة من وزارات الدولة «يشهد فيها التنافس البغيض بين الموظفين ، ويشهد فيها ما يتبع هذا التنافس من التباغض والتحاسد ، ومن الكيد والمكر ومن الارتياح بكل شيء وبكل إنسان ، وسوء الظن بكل شيء وبكل إنسان كوزارة المعارف (٩٧) . وقد يقول أن هناك مشكلة لا تفسد التعليم وحده بل تفسد معه الأخلاق ، ولا تفسدها فحسب ، بل تفسد السياسة أيضاً ، وتجعل التعليم أو تكاد تجعله خطراً على النظام الاجتماعي ، وتلك هي مشكلة الامتحان (٩٨) . وقد يقول أن الشر كل الشر في الامتحان ، ومصدر هذا الشر - كما يراه - من تصور وزارة المعارف له ، فالامتحان فيها شيء مقدس قوامه «الحذر الذي لا يوصف ، والحرص الذي لا حد له ، والشك في كل شيء وفي كل إنسان» (٩٩) . وقد يقول أن التعليم العام الذي يقترحه سيظل في اضطراب ما لم يتم أعداد المعلمين القادرين على النهوض به في غير قصور أو تقصير ، وسيظل أقل ما يمكن أن يوصف به أنه «قد مضى كما استطاع أن يمضي ، لا كما يجب أن يمضي» (١٠٠) . وقد يقول أن أمور التعليم إذا تأثرت بالسياسة وظروفها «لم يرج منها ولا من المشرّفين عليها خير» (١٠١) . وقد يقول أن مشكلات التعليم العالي - على حضورها - يسيرة

(٩٢) المرجع نفسه : ٢٣٠ وقارن بص ١٠٩

(٩٣) المرجع نفسه : ١١٦

(٩٤) المرجع نفسه : ١٣٤

(٩٥) المرجع نفسه : ١٥٤

(٩٦) المرجع نفسه : ١٦٧

(٩٧) المرجع نفسه : ١٧٣ - ١٧٤

(٩٨) المرجع نفسه : ٢٠٠

(٩٩) المرجع نفسه : ٢٠٧

(١٠٠) المرجع نفسه : ٢٢٥

(١٠١) المرجع نفسه : ٣٧١

جدا لسبب بسيط وهو أن «التعليم العالي قد تحرر من سلطان وزارة المعارف» (١٠٢) . وقد يقول انك لا تجنى من الشوك العنب وان فاقد الشيء لا يعطيه وان الشوك وزارة المعارف (١٠٣) .

قد يقول طه حسين كل ما تقدم ، فأفهم من أقاويله ، ما أثبتته منها وما تركته ، أن قضايا التعليم ومشكلاته عديدة متنوعة ، وأنها معقدة متداخلة ، وأفهم منها أن بعض هذه القضايا والمشكلات راجع الى ما هو خارج عن التعليم ، وأفهم منها - أيضا - أن هذه القضايا والمشكلات هي أشد مشكلات التعليم أهمية وخطرا ، وكلها مهم وخطر ، الأمر الذي يعنى أنها في حاجة أمس للإصلاح والمعالجة ، وأفهم منها - بعد ذلك - أن الأقل من هذه المشكلات والقضايا حله يسير قريب ، وأن الأكثر منها حله صعب عسير ، المهم التغلب على هذه المشكلات - يتوقف هنا أو هناك - على مدى ما ينظر اليها من جد ، وعلى مقدار ما يبذل فيها من جهد ، والأهم أن السيطرة على هذه المشكلات يعنى في النهاية قلب تواضع التعليم الى قوة ، والانتقال من الظلمة الى النور .

ان سبل العلاج التي يقدمها طه حسين كثيرة ، وكذا فان وجوه الإصلاح التي يقترحها كثيرة هي الأخرى ، وعلى الجملة فان أنواع العلاجات تطرد كثرة أو قلة وعدد المشكلات ، وبالجملة - أيضا - فان «أنواع العلاج كثيرة ، منها المقبول المحتمل ، ومنها الذي يقبل على كره وبشئ من المضض ، ومنها الذي لا يطاق» (١٠٤) .

ولا ترى الدراسة أن تعرض لهذه الاقتراحات أو الاصطلاحات ، فذلك أمر لا تحتمله طبيعتها ولا يقتضيه منهجها ، وذلك أمر له بحوث مستوفاة ودراسات مستقصاة كما يقال (١٠٥) . حسبى أن أشير - ما دام الأمر كذلك - الى أن كثيرا مما دعا اليه الرجل قد نفذه بنفسه أيام أسندت اليه وزارة المعارف وعمادة الآداب وأن ما لم يكن في استطاعته أن ينفذه قد تم تنفيذه أو تنفيذ بعضه من بعده ، وحسبى أن أقول ان الرجل قد ظل يصدر في الذي يقترحه عن خبرة عملية بالتعليم ، فقد جربه الرجل وبلا حلوه ومره ، ولأجل ذلك كله قيل ان الرجل كان آخر ثلاثة صنعوا نهضة مصر التعليمية - ومن ورائها الشرق العربى كله - في العصر

(١٠٢) المرجع نفسه : ٤٢٣

(١٠٣) المرجع نفسه : ٣٣١ وقارن بص ١٨٠

(١٠٤) طه حسين : مستقبل الثقافة : ٢٠٤

(١٠٥) يمكن أن نذكر من هذه البحوث والدراسات دراسة محمد محمود رضوان : طه حسين وديمقراطية التعليم ، بحث منشور ضمن مجلة الثقافة ، عدد ٣ - ديسمبر ١٩٧٣ : ٤٦ ودراسة لويس عوض : ديمقراطية التعليم ضمن كتابه : ثقافتنا في مفترق الطرق : ٤١

الحديث (١٠٦) ، وقيل ان فلسفته التعليمية لا تزال تحكم سياسة التعليم حتى اليوم ورغم كل ما يمكن أن يقال فيها ، ورغم كل ما يقوله المهنيون من «رجال التعليم» وما ذلك الا لأن فلسفته كانت بنت بيئتها وظروفها (١٠٧) .

اذا كان التعليم - في كل ما قلته - أداة الثقافة الرئيسة ، فان ثمة من أدواتها - عند طه حسين - ما لا يقل شأنه وخطره عن خطر التعليم ، ذلك أن الثقافة غير محصورة في المدارس وليست الثقافة مقصورة على المعاهد .

هناك - مثلاً - الهيئات العلمية والادبية والفنية ، ففي مصر من هذه الهيئات مجمع فؤاد الاول للغة العربية ، والمجمع العلمي المصري وجمعية فؤاد الاول للتشريع والاقتصاد ومعهد فؤاد الاول للأحياء المائية وجمعية الاطباء وجمعية المهندسين والمجمع المصري للثقافة العامة العلمية ، ولجنة التأليف والترجمة والنشر ، وفي مصر جمعيات أخرى غير هذه .

ولكن واقع هذه الهيئات أو حاضرها لا يختلف كما يصوره طه حسين عن حاضر التعليم أو واقعه لا في كثير ولا في قليل ، فهي على اختلافها «مشتتة لا تستطيع التعاون وهي في الوقت نفسه فقيرة لا تجد ما تنفقه» (١٠٨) وما ينفق في سبيل هذه الهيئات على كثرتة - أو قلته - لا يوازيه عطاؤها ولا يدانيه نفعها ، بل يكاد يكون عطاؤها ونفعها في حكم المعدوم أو كما يقول «ولو قد أحصينا ما تنفقه الدولة من الاعانات لهذه الهيئات وأشباهاها لاجتمع لنا من هذا الاحصاء مقدار ضخيم من المال ، ولو قد بحثنا بعد ذلك عما ينتجه هذا المال من النفع لحياتنا العقلية أو العلمية لما وجدنا شيئاً» (١٠٩) . وهذا قول كمثّل آخر له في معرض حديثه عن المال المبدول للمجمع اللغوي ولهيئة كبار العلماء منذ انشائها «أما المال فكثير وأما النفع فلا أقول انه قليل ولكني أقول في غير تردد : انه غير موجود» (١١٠) .

ان تواضع هذه الهيئات أو لأقل ضعفها هذا قد حال دون تقديم الخير المرجو منها والنفع المأمول منها . فهذه الهيئات وما شابهها يمكن أن تضيع - بالذی تقدمه - الثقافة وتنشرها ، وهذه الهيئات يمكن أن تنوع - بالذی تقدمه - الثقافة وتعمقها . جملة الامر أن هذه الهيئات كالتعليم تماماً - هي الوسيلة الى

(١٠٦) شكرى عياد طوبوية .م رجعية في فلسفة التعليم : ٢١ ٢٢

(١٠٧) المرجع نفسه . ٣٣

(١٠٨) طه حسين : مستقبل الثقافة : ٤٥٤

(١٠٩) المرجع نفسه : ٤٥٧

(١١٠) المرجع نفسه . ٤٥٨

الثقافة ، وهى الغاية ، ووسيلة الثقافة فى آن ، وإذا ما صح هذا ، وهو صحيح ، فإن أى تقصير فى أمرها يعنى تقصيرا فى الغاية ، وتقريبا فى حق الأداة .

وعلى هذا الأساس فإن طه حسين يرى أن هذه الهيئات خليقة حقا بأن تحاط بكل الرعاية والاهتمام ، ترعاها الدولة ويرعاها الأغنياء من الناس ، ترعاها الدولة بأن تشرف عليها الاشراف الجاد الذى لا هزل فيه ، بأن تنظمها «تنظيما حسنا وان تمنحها معونة مالية صالحة ، وأن ترسم لها خطة العمل وأن تتحقق من حين الى حين أنها ناهضة بما كلفت أداءه من الواجبات» (١١١) ، ويرعاها الأغنياء من الناس بأداء حقوقها فى أموالهم ، ومن الضروري أن يستقر فى نفوسهم بل فى نفوس الناس جميعا ، أن للعلم والفن والحضارة حقوقا معلومة فى أموالهم «فان أدوا هذه الحقوق من تلقاء أنفسهم فذاك والا أخذتهم الدولة بأدائها أخذا أو حملتهم عليه حملا» (١١٢) . وبخلاف ما يقوله طه حسين فى هذا النص وفى النص الذى قبله أو بخلاف غيره مما يقترحه فإن هذه الهيئات ستظل قاصرة مقصرة فى حق الثقافة .

وهناك الترجمة والنقل ، وخطرهما فى ذبوع الثقافة ونشرها لا يقل بحال عن أثر الهيئات العلمية المختلفة أو التعليم . ان الترجمة والنقل يقتضيان معرفة باللغة الأجنبية ، ولكن هذه المعرفة ، كما قلت فى غير هذا الموضع من الدراسة تكاد تكون أيام طه حسين قليلة ، بل هى قليلة جدا على حد قوله «ونحن من غير شك أقل الأمم حظا من الترجمة ، وأقلها علما لا أقول بدقائق الحياة العقلية الأوروبية بل أقول بأيسر مظاهرها . ومصدر ذلك أننا نجهل كثيرا من اللغات الأوروبية ، وأن الذين يعرفون قليلا من هذه اللغات لا يكادون يعرفونها معرفة حسنة ، وأن الذين يحسنون هذه اللغات لا يكادون يقرأون ما يذاع فيها من علم وأدب : اما لأنهم مصروفون الى أعمالهم اليومية الشاقة ، واما لأنهم لم يتقشفوا الثقافة التى تحبب اليهم القراءة وتدفعهم الى الاطلاع . وينشأ عن هذا أننا لا نترجم وكيف نترجم اذا كنا لا نقرأ ؟ وكيف نقرأ اذا كنا لم نتقشف هذه الثقافة التى تجعل القراءة جزءا مقوما لحياتنا اليومية ؟» (١١٣) .

لقد رغبت فى أن أنقل نص طه حسين - رغم طوله نسبيا - لنواح ثلاث : فالنص يشير بكل الصراحة والوضوح الى أن واقع الترجمة والنقل شديد التواضع . والنص يشير - وهذه هى الناحية الثانية - بنفس القدر من الصراحة الى أهمية الترجمة والنقل ، وهى أهمية تتجلى فى أنهما ينقلان خلاصة اللغات

(١١١) المرجع نفسه : ٤٥٤

(١١٢) المرجع نفسه : ٤٥٧

(١١٣) المرجع نفسه : ٤٦٠

الأجنبية الى العربية ، والنص ينطوى وهذه هى الناحية الثالثة على أنواع من العلاج للارتقاء بأمر الترجمة والنقل لا على العلاج كله . ملاك الأمر فى هذه النواحي الثلاثة أن أداة الثقافة هذه ، وهى الترجمة والنقل ، لم تستغل ذلك الاستغلال لتؤتى بأكلها وبثمارها الحلوة ، وأن الحاجة الى استخدام هذه الأداة ضرورة ملحة بغية الانتهاء الى مستقبل ثقافى مشرق .

وثمة ما يبرر به الرجل منطقته ، وثمة ما يحقق لديه صحة دعواه ودعوته . ان العرب الأولين قد عنوا بالترجمة والنقل ، وأقبلوا عليها بشره ، فنقلوا اثار غيرهم من الأمم المتحضرة الى لغتهم . وكانوا بصنيعهم هذا ذوي مجد . ومدعاة فخر وعز . فلا أقل - والامر كذلك من أن يهتدى بهديهم ، ويسار على نهجهم ، والا فسنظل مستمتعين بما نحن فيه من عجز وقصور «نعجب بقديمتنا وأن لم تكن له أهلا . ونرضى عن حديثنا وان لم يكن خليقا بالرضى» (١١٤) . كل هذا فى جهة ، وفى جهة ثانية فإن الحديث عن اللغة العربية ، لغة الثقافة ، طويل عريض . والرغبة فى أن تكون هذه اللغة من الحيوية والمرونة بحيث تستوعب كل ما فى الأرض من علم ومعرفة قوية عنيفة . ولكن الملاحظ أن هذا الحديث يعوزه الفعل والعمل ، أو كما يقول «ولكننا لا نفعل شيئا لنلائم بين سيرتنا وبين هذا الحديث» (١١٥) .

ان قلة اقتران القول بالفعل ، وضعف الصلة بين الحاضر والماضى من الامور التى لا يرضى عنها طه حسين ولا يقبلها ، بل هى من أشد الامور كرها الى نفسه وبغضا اليه . نلاحظ هذا لا فى حديثه عن الترجمة والنقل فحسب ، بل فى جملة حديثه عن الثقافة وتفصيله ، ونلاحظه قبل ذلك - أو بعده - فى سيرته ومسلكه .

صلة هذا بالذى أتحدث فيه أن احالة طه حسين الى مجد العرب التقليد فى الترجمة والنقل ، وإشارته الى ما يتداول من أمرهما فى المجالس والأندية ، وما

(١١٤) المرجع نفسه : الصفحة نفسها . ويقال أن عملية الترجمة والنقل عند العرب لم تكن « مجرد ترجمة قاموسية بل كانت عملية تبيئة واستنبات . تطلب تحقيقها جهودا فكرية جبارة ومعاناه معرفية مضنية . ونستطيع أن نلمس ذلك بسهولة بمقارنة نص من النصوص المترجمة كنصوص اسحق بن حنين . وهو من أحسن المترجمين القدامى . مع نص من نصوص الفارابى أو ابن سينا يعالج نفس الموضوع فى النصوص المترجمة نجد أنفسنا فعلا ازاء ما عبر عنه أبو سعيد السيرافى بـ « أحداث لغوية مقررة بين أهلها » . ومن مما نحن عرب انقرون العشرين يستطيع أن يفهم تلك النصوص اذا لم يكن له سابق معرفة بموضوعاتها ، أما فى النصوص الأخرى - نصوص الفارابى وابن سينا والغزالي ، فأننا نجد أنفسنا ليس فقط عبارات مفهومة وفصيحة مبينة . بل أيضا ، وهذا أهم . امام لغته أصبحت فعلا مقررة بين أهل العربية . لغة عارضة تمت تدبئتها وفهمها واحتواء عالمها نوعا من الاحتواء » . محمد عابد الجابرى : بنية العقل العربى ٥٠٨ وقارن بما أورده يوسف نور عوض القومات الإسلامية للثقافة العربية . ٣٦

(١١٥) طه حسين مستقبل الثقافة : ٤٦٠

يذاع من أمرهما في الصحف والمجلات ، كل هذا تقع قيمته في أنه يربط بين ماضى الترجمة والنقل عند العرب وبين حاضريهما عندهم ، ويربط بين ما يقال في ذات الترجمة والنقل وبين ما يفعل لأجلها ، ومن المؤكد أن لا خير يرجى في حاضر ما لم يستأنس بماض ولا نفع يؤمل في قول ما لم يؤد الى فعل .

بهذا الرباط يتحول تواضع الترجمة والنقل الى ضده ، وبهذا الربط تغدو الترجمة والنقل من أدوات الثقافة النافذة الفاعلة . صحيح أن الترجمة والنقل تستلزمان - فيما قلته - اتقان اللغات الأجنبية ، وصحيح ، أن طه حسين ما ينفك يلح - لأجل هذا - على الحاجة الى معرفة هذه اللغات أو الى معرفة لغات الأمم الكبرى في الأقل ، ويرد هذا الالتجاء الى سبب يعرفه غيره وهو أن اللغة العربية «لا تزال بعيدة كل البعد عن أن تنهض بحاجات الثقافة الحديثة والتعليم الحديث» (١١٦) ، كل ذلك - أو بعضه - صحيح ، ولكن الصحيح أيضا - أن من المتعذر على الناس كل الناس معرفة هذه اللغات وافتقارها الأمر الذي يجعل الترجمة لازمة لا مفر منها أو كما يقول «أن من غير المعقول أن تكلف كثرة القارئ في أمة من الأمم اتقان اللغات الأجنبية . فلا بد من أن تنقل لها خلاصة هذه اللغات الى لغتها العربية» (١١٧) .

وحتى تنشط عملية النقل والترجمة فتتنشط الثقافة طبعاً ، فإن ذلك يتطلب - فيما يتصوره طه حسين - أمرين . أما الأول فانشاء مكتب للترجمة تكون مهامه متنوعة بعض الشيء «فينهض بنقل الآثار الأدبية والعلمية والفلسفية الخالدة التي أصبحت تراثاً للإنسانية كلها والتي لا يجوز للغة حية أن تخلو منها . يترجم هذه الآثار لاغناء اللغة نفسها ومنحها ما تحتاج اليه من المرونة ... ثم يترجم هذا المكتب الآثار الثقافية الوسطى التي تتجه الى عامة المثقفين على اختلافهم وتنوعهم وتباين حظوظهم من الثقافة» (١١٨) . أما الثاني فتشجيع المترجمين واغرائهم بالمال ، وهو أمر ينبىء به قوله «فلنترجم اذا ولنكثر من الترجمة ، ولنبدل أقصى ما نملك من الجهد وأكثر ما نستطيع من المال» (١١٩) . المهم أن الأمرين كليهما يعبران عن تقدير طه حسين المثقف المترجم لأهمية الترجمة ، والأهم أن كلا الأمرين تفرضهما ظروف الحياة فرضاً وتقتضيها اقتضاء ، ومن المحقق - فيما يقوله الرجل - أننا «لن نؤلف التأليف الذي يرضى حاجتنا الى العلم والأدب الا اذا ترجمنا وأكثرنا الترجمة» (١٢٠) .

(١١٦) المرجع نفسه : ٢٥٣

(١١٧) المرجع نفسه : ٤٦١

(١١٨) المرجع نفسه : ٤٦٢

(١١٩) المرجع نفسه : الصفحة نفسها .

(١٢٠) المرجع نفسه : ٤٦١

ولم تكن نظرة طه حسين الى الصحافة والسينما والراديو ، وهذه هي الأداة الأخيرة للثقافة ، لتختلف في حقيقة مؤداها عن نظرتها الى أدوات الثقافة السابق ذكرها ، وهي نظرة تكشف عنها أقاويله ، فهذه الأدوات الثلاثة تستطيع أن «تنافس الكتاب منافسة خطيرة على العقل والثقافة» (١٢١) . وهذه الأدوات الثلاثة ليست مكملات لما يعبر عنه طه حسين بالتعليم الشعبي وإنما هي «قد تكون أشمل نفعا وأبعد أثرا من هذا التعليم ، ولكن بشرط أن تحقق هذه الأغراض والألا تصرف عنها الى أغراض أخرى ليست من الخير في شيء» (١٢٢) ، والأغراض التي يشير اليها طه حسين - هنا - يتضمنها قوله عن هذه الأدوات ، انها أدوات أساسية لتثقيف الناس على اختلاف منازلهم وامتناع نفوسهم وترقية أدواقهم وتوجيههم وتحقيق التواصل بينهم (١٢٣) .

ولعلني لست في حاجة لأكثر من الأقاويل الدالة على أهمية هذه الادوات ، فذلك ما قد فعلته في موطن سابق من هذه الدراسة ، الذي أنا في حاجة اليه أن أقول ان أهمية هذه الادوات تنبعث من أنها تتغلغل في طبقات الناس كافة ، الأمر الذي يوجب رعايتها والاحتياط لها ، ذلك أن في هذا الاحتياط احتياطا للغاية التي تؤدي اليها والمتوخاة منها ، وبخلاف هذا الاحتياط فان هذه الأدوات ستبقى معوقا من معوقات الثقافة ، وعبئا ثقيلا عليها . وعلى هذا الاساس يمكن أن نفهم قول طه حسين «وإذا طالبت بأن تحد حرية هذه الادوات بعض الشيء فإني لا أريد أن تكون ادارة الأمن العام أو ادارة المطبوعات هي التي تقيّد هذه الحرية ، وإنما أريد أن تنظم هيئات من المثقفين تشرف من بعيد على حياة هذه الادوات الثلاث ، وواضح أن هذه الهيئات لن تكون غريبة عن هذه الادوات . فنقابة الصحفيين هي التي ستشرف على حياة الصحافة وهي التي ستوجهها وهي التي ستردها الى القصد ان جارت عنه وإلى الخير ان تنكبت طريقه . وقل مثل ذلك في لجنة الراديو . أما السينما فله قصة أخرى لأنه يأتيها من الخارج ، والطارئ علينا منه أكثر جدا من الذي نستحدثه في بلادنا ، وإذا كانت أوروبا نفسها على حريتها تشكو من خطره على الذوق والخلق ، فأحرى بنا أن نحاط منه للذوق والخلق ، وأن نراقبه مراقبة دقيقة وألا نبيح عرضه الا اذا وجدنا منه الخير وأمنا شره على أقل تقدير . والمهم أن يكون أمر ذلك الى هيئة مثقفة ترتفع عن التحكم والجور وتنزه عن الرجعية والجمود» (١٢٤) . وهذا قول تقع قيمته - كما أراها - لا في العلاج

(١٢١) المرجع نفسه ٤٧٧ وراجع أهمية هذه الادوات عند يحيى حقى : هموم ثقافية . ١٧٧ وما بعدها.

(١٢٢) المرجع نفسه : ٤٧٦

(١٢٣) راجع المرجع نفسه ٤٧٦ - ٤٧٧

(١٢٤) المرجع نفسه : ٤٧٧ - ٤٧٨

الذي يصطنعه فحسب ، ولا في المستقبل من أمر هذه الأدوات الذي يصوره أو يتصوره فقط ، بل تقع قيمته قبل ذلك وبعده في المقصد الذي يرسمه أو يترسمه .

— ٤ —

يمكن أن أقول — بعد كل ما تقدم — أن أدوات الثقافة التي يتحدث عنها طه حسين ، كلها هام ، وكلها ضروري ، تتفاعل هذه الأدوات بعضها مع بعض فتتشاكل بمعطياتها الثقافية ، وتسرى بها الثقافة ، وتحقق من خلالها غاية الثقافة . صحيح أن توظيف هذه الأدوات يختلف من مصر إلى مصر . وصحيح أن هذا الاختلاف إنما يكون باختلاف الشخصيات لكل مصر وباختلاف عناصر الثقافة في كل مصر ، ولكن الصحيح أيضا أن الثقافة ليست من الضيق بحيث تنغلق على نفسها فتتسد سبيل الاتصال بين ثقافة وأخرى ، وليست الثقافة من السعة بحيث تذوب هذه الشخصيات ، وكذا العناصر ، في غيرها فلا تنماز ثقافة من ثقافة .

وما أقوله عن الثقافة — هنا — يستند إلى ما يقوله طه حسين دون شك . إن شخصيات مصر في الذي يورده أربعة : يشخصها اقليمها الجغرافي الذي تعيش فيه . فهل مما يغنى مصر في أوروبا أن ندعوها إلى حماية هذا الإقليم من أن تغير عليه أوروبا ؟ وكيف تحميه إذا لم تقاوم أوروبا بمثل سلاحها ؟ ويشخصها دينها . فهل ندعو إلى أن تفنى مصر في أوروبا إذا دعوناها إلى أن تحتفظ بهذا الدين وتلائم بينه وبين مقتضيات الحياة ، كما لاعم أسلافنا بينه وبين مقتضيات الحياة ؟ وتشخصها لغتها العربية وتراثها الفني الأدبي . فهل ندعو إلى فنائها في أوروبا إذا دعوناها إلى أن تحتفظ بهذه اللغة وهذا التراث ، وتنميهما حتى يسعا ما وسعته اللغة الأوروبية واللوان التراث الأوروبي ، حتى لا يكون للغة أخرى ولا لتراث آخر عليهما فضل ؟ ثم يشخصها تاريخها العظيم . فهل ندعو إلى فنائها في أوروبا إذا دعوناها إلى أن تحفظ لهذا التاريخ حرمة ، وتثبت أنها حريصة على أن يكون حاضرها ومستقبلها خليقين بماضيها ، وأنها تكره كل الكره وتأبى أشد الالباء أن ينبئها تاريخها بما كان لها من سيادة ومجد وفضل على الحضارة ... ؟ كلا ، ليس على الشخصية المصرية خطر من الحضارة الحديثة (١٢٥) . وإن عناصر الثقافة في مصر تتحلل في الذي يورده طه حسين — أيضا — إلى عناصر ثلاثة بيئة واضحة : «هي التراث المصري الفني القديم ، وهي التراث العربي الاسلامي ، وهي ما كسبته مصر وتكسبه كل يوم من خيرة ما أثمرته الحياة الأوروبية الحديثة . هي هذه العناصر المختلفة المتناقضة فيما بينها أشد الاختلاف

(١٢٥) المرجع نفسه ٧٢ ٧٣ - وقارن د - « من لغو الصيف » . ٩٩ وما بعدها .

والتناقض .تلتقى في مصر فيصفي بعضها بعضا ، ويهذب بعضها بعضا وينفى بعضها من بعض ما لابد من نفيه من الشوائب التي لا تلائم النفس المصرية ، ثم يتكون منها هذا المزاج النقي الرائق الذي يورثه الآباء الى الأبناء وينقله المعلمون الى المتعلمين» (١٢٦) .

هذه العناصر ، ومن قبلها الشخصيات ، وقد رأيت أن أنقلها جميعها بلغة طه حسين ، تشير الى ان الثقافة في مصر لها شخصيتها واستقلالها ، وأن الثقافة في مصر لها تاريخها ، وأن الثقافة في مصر لا خطر عليها في اتصالها بغيرها ، وأن الثقافة في مصر لها مستقبلها مهما يكن أمر حاضرها ، وأن الثقافة في مصر قد استطاعت أن تقف في وجه العاديات فلا تمحوها أو تنال منها ، كل تلك أمور تشير اليها أقاويل طه حسين وتحتملها ، وكل تلك أمور واضحة الدلالة على أن مصر هي – عند طه حسين – الاولى والاخيرة ، من بين أقطار الارض جميعا ، ولكن على أن تتذكر أن استئثار مصر باهتمام طه حسين في «مستقبل الثقافة» قد تم في ظل سياقات تاريخية هي التي قد أملتة واقتضته ، وأن هذا الاستئثار لا يفهم – والامر كذلك – الا في ضوء استئثار سائر الامصار العربية باهتمام طه حسين الأعم والأشمل كما سبق أن ذكرت .

وعلى هذا الاساس يمكن أن نفهم ما يقوله طه حسين عن واجب مصر – على الصعيد الثقافي – نحو الامصار العربية ، وهو واجب يقتضيه ما بين هذه الامصار «التي تجمعها وحدة اللغة والدين والمثل الأعلى ، والتي تشترك في منافع اقتصادية عظيمة الخطر» (١٢٧) . وعلى هذا الاساس نفسه يمكن أن نفهم – ايضا – دعوة طه حسين الى التعاون على تنظيم الثقافة وتوحيد برامجها في سائر الامصار العربية ، وهو تعاون يستدعيه «حاجة هذه البلاد الى توحيد الجهود ما دام مثلها الثقافي الأعلى واحد» (١٢٨) .

كل الذي يتجلى هنا أو في الذي قبله أن الثقافة في مصر . ومن ورائها سائر الأمصار العربية ، هي هاجسه الذي لا يفارقه في يقطته كما لا يفارقه في حلمه ولا في أمله ، وكل الذي يتبدى هنا أو في الذي قبله أن «مستقبل الثقافة» يكشف أكثر من سواه عن أمر هذا الهاجس .

لقد تصور الرجل هذه الثقافة خصبة مخصبة أو ثرة ثرية . خصبة ثرة في مفهومها ، ومخصبة ثرية في عطائها ، تضرب جذور هذه الثقافة في أرضها ، وتعلو

(١٢٦) المرجع نفسه : ٤٩١ – ٤٩٢

(١٢٧) المرجع نفسه : ٤٨٤

(١٢٨) المرجع نفسه : ٤٨٧

فروعها في سمائها ، وتمتد غصونها في كل جهة ، تأخذ من أرضها نماءها وقوتها ، وتورف بظلالها أهلها ، وتتجاوز بظلالها ذويها . تعضدها على صعيد التشكيل والتأثير أدوات تغذو بها القلوب والعقول والأرواح . كل ذلك في نطاق تصور متكامل متماسك يفرض على متلقيه احترام صاحبه بغض النظر عن الاتفاق - أو الاختلاف - معه في جزئيات هذا التصور أو كلياته . ولأجل هذا التصور ولأجل ما يماثله من تصورات أخرى يكشف عنها عطاؤها الضخم ، فقد أصبح الرجل - فيما يقال - «قيمة» عربية عامة لا سبيل إلى اقتلاعها من ثنايا الفكر العربي الحديث (١٢٩) .

د. قاسم المومني

(١٢٩) ناصر الدين الأسد : حول كتاب في الشعر الجاهلي ، ١٢٠

مصادر الدراسة ومراجعها :

- جابر عصفور : المرايا المتحورة . دراسة في نقد طه حسين ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٣ م .
- جبور عبد النور : المعجم الأدبي ، دار العلم للملايين ، بيروت ، د.ت .
- جمال الدين الألوسي : طه حسين بين انتصاره وخصومه ، مطبعة الإرشاد ، بغداد ١٩٧٣ م .
- جمال الدين محمد بن مكرم (ابن منظور) : لسان العرب . دار بيروت للطباعة ، بيروت ، ١٣٧٤ هـ / ١٩٥٥ م .
- جميل صليبا : المعجم الفلسفي . دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، د.ت .
- حسين نصار : دراسات حول طه حسين . دار اقرأ ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٤٠٢ هـ / ١٩٨٢ م .
- حمدي السكوت ومارسدن جونز . أعلام الأدب المعاصر في مصر ، دار اكتباب اللبناني ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٤٠٢ هـ / ١٩٨٢ م .
- زكي نجيب محمود . ثقافتنا في مواجهة العصر . دار الشروق ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٣٩٩ هـ / ١٩٧٩ م .
- سامح كريم : معارك طه حسين الأدبية والفكرية . دار القلم ، بيروت ، د.ت .
- شكري فيصل : طه حسين بين المحافظة والتجديد . بحث منشور ضمن ذكرى طه حسين . الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٧ م .
- طه حسين : مستقبل الثقافة . ضمن المجموعة الكاملة لمؤلفات الدكتور طه حسين . دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ١٩٨٢ م .
- ثقافة ، دراسة منشورة ضمن مجلة « المجلة » . عدد ٧ ، ١٣٧٦ هـ / ١٩٥٧ م .
- كلمات ، دار العلم للملايين ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٩٧٧ م .
- خصام ونقد . دار العلم للملايين ، بيروت ، الطبعة الثامنة ، ١٩٧٨ م .
- نقد وإصلا ، دار العلم للملايين ، بيروت ، الطبعة السادسة ، ١٩٧٧ م .

- فصول في الأدب والنقد ، دار المعارف ، مصر ، الطبعة الرابعة ، ١٩٦٩ م
من لغو الصيف ، دار العلم للملايين ، بيروت ، الطبعة الخامسة ، ١٩٧٨ م
خواطر ، دار العلم للملايين ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٩٧٧ م
السوان ، دار المعارف بمصر ، الطبعة السادسة ، د. ت.
الطاهر لبيب : سوسيولوجية الثقافة - معهد البحوث والدراسات العربية ، القاهرة ، ١٩٧٨ م
- عبد العزيز شرف « طه حسين وزوال المجتمع التقليدي » ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٧ م
- لويس عوض : ثقافتنا في مفترق الطرق ، منشورات دار الاداب ، بيروت ، الطبعة الاولى ١٩٧٤ م
مجد الدين محمد بن يعقوب (انفيروز ابادي) القاموس المحيط ، مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع ، القاهرة ، د. ت.
- مجدى وهبه وكامل المهندس : معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب ، مكتبة لبنان ، بيروت ، د. ت.
محمد عابد الجابري ، بنية العقل العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، الطبعة الاولى ، ١٩٨٦ م
- محمد محمود رضوان : طه حسين وديمقراطية التعليم في مصر ، بحث منشور ضمن مجلة « الثقافة » عدد ٣ ، ١٩٧٣ م
- محمود أمين العالم وعبد العظيم أنيس في الثقافة المصرية ، دار الفكر الجديد ، بيروت ، ١٩٥٥ م
- محمود مهدي الاستانبولى : طه حسين في زمن العلماء والأدباء ، المكتب الاسلامي ، بيروت - دمشق الطبعة الاولى ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م
- ناصر الدين الأسد : حول كتاب في الشعر الجاهل ، كلمة منشورة ضمن ذكرى طه حسين ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٧ م
نخبة من الاساتذة المصريين والعرب المتخصصين : معجم العلوم الاجتماعية ، تصدير ومراجعة ابراهيم مذكور ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٥ م
- يحيى حقى - موم ثقافية ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٦ م
يوسف نور عوض ، المقومات الاسلامية للثقافة العربية ، دار القلم ، بيروت ، د. ت.
الرؤية الحضارية والنقدية في أدب طه حسين ، دار القلم ، بيروت ، د. ت.

هاجس التقدم وعلاقته بالثقافة المفتحة

في فكر طه حسين

يخطيء من يظن أن بداية التحدى والصدام بين طه حسين والمجتمع قد بدأ سنة ١٩٢٦ أثر نشره لكتابه (الشعر الجاهلي) ، أو قبلها بقليل عندما كان ينشر مقالاته عن العصر العباسي واصفا اياه بعصر الشك والمجون .. فبدايات هذا الصدام نجدوها في مرحلة صباه وقبل أن يتجاوز الرابعة عشرة من عمره ، فهو يحدثنا في كتابه (الايام) عن عودته الى قريته بعد أول سنة من ذهابه الى الازهر ، وكيف قابله أهل قريته بعدم اكتراث مما أذاه وحطم غروره الفتى ، فلم يكن منه الا أن لفت أنظار أهل قريته كلهم اليه ، لا لفت عطف ومودة ، ولكن لفت انكار وازورار ، ولم يكن الانكار والازورا والمقاومة تزيده الا عنادا وتحديا وغلوا ، فشغل القرية كلها ، وكان الرجال يأتون الى أبيه طالبين منه أن يروا ابنه ويحاوروه ، وكان الحوار يشتد ويعنف وينتهي بذهاب أولئك الرجال والشيوخ متحرجين مستغفرين الله من الذنب العظيم .. وقد وصف طه حسين هذه العلاقة في كتابه الرائع الايام ، أجمل وصف واصرحه في قوله :

« تسامع هؤلاء الناس جميعا بمقالات هذا الصبي وانكاره لكثير مما يعرفون ، واستهزائه بكرامات الأولياء ، وتحريمه التوسل بهم وبالانبياء . وقال بعضهم لبعض : ان هذا الصبي ضال مضل ، قد ذهب الى القاهرة فسمع مقالات الشيخ محمد عبده الضارة وآراءه الفاسدة المفسدة ، ثم عاد بها الى المدينة ليضلل الناس .

وربما سعى بعضهم الى مجلس الشيخ وأصحابه قريبا من الدار وطلبوا الى الشيخ أن يريهم ابنه ذلك الشاذ الغريب . فيقبل الشيخ هادئا باسمه حتى يدخل الدار ، فيرى ابنه اخذا في اللعب أو الحديث مع اخوانه ، فيأخذ بيده في رفق ويقوده الى مجلسه ، فاذا سلم على القادمين أجلسه ، ثم أخذ بعض القادمين في التحدث اليه رفيقا أول الامر ، فاذا اتصل الحديث ذهب الرفق مقامه الحوار العنيف . وكثيرا ما كان محاور الصبي ينصرف غاضبا متحرجا يستغفر الله من الذنب العظيم ، ويستعيذ به من الشيطان الرجيم .. وكان الشيخ وأصحابه من الذين لم يدرسوا في الازهر ولم يتفقهوا في الدين يرضون عن هذه الخصومات

ويعجبون بها ، ويبتهجون لهذا الصراع الذي كانوا يشهدونه بين هذا الصبي الناشئ وهؤلاء الشيوخ الشيب .

وكان أبو الصبي أشدهم غبطة وسرورا ، ومع أنه لم يصدق قط أن التوسل بالاولياء والانبيااء حرام ، ولم يطمئن قط الى عجز الاولياء عن احداث الكرامات ، ولم يساير قط ابنه فيما كان يقول من تلك المقالات ، فقد كان يحب أن يرى ابنه محاورا مخاصما ظاهرا على محاوريه ومخاصميه ، وكان يتعصب لابنه تعصبا شديدا .

وعلى كل حال فقد انتقم الصبي لنفسه ، وخرج من عزلته وشغل الناس في القرية والمدينة بالحديث عنه والتفكير فيه ، وتغير مكانه في الأسرة ، مكانه المعنوي ان صح هذا التعبير ، فلم يهمله أبوه ، ولم تعرض عنه أمه وأخواته ، ولم تقم الصلة بينهم وبينه على الرحمة والاشفاق ، بل على شيء أكثر وأثر عند الصبي من الرحمة والاشفاق « (١) » .

وفي الازهر لم تتسم مسيرته الدراسية بالهدوء ، ولم تسر أموره بوداعة وسلام، بل نراه دائما في حالة من القلق والبحث عن اجابات منطقية ومقنعة لما كان يعمل في نفسه من أفكار وأراء ، وقد أدى به هذا الى الصدام مع زملائه تارة ، ومع أساتذته أخرى ، ومع ادارة الازهر ثالثة ، دون أن يطفىء نار رغبته في المعرفة ، أو يصل الى قناعات تامة .. فاساتذته وشيوخه في الازهر لم يأخذوا بيده ، كما لم يستطيعوا أن يقنعوه أو يرووا غليل عقله المتفتح للمعرفة . المشهود بنار البحث عن الحقيقة المجردة ، بل على العكس من ذلك ، أسمعوه أقسى الكلام ، وألقوا به امر أنواع الاهانات ، وتفننوا في السخرية منه والتهمك عليه ، لا لذنب جناء سوى انه كان يجادل ويناقش ولا يقتنع بالآراء السطحية والأدلة التي لا تقوم على أسس منطقية .. ولم يحدث أن حاور شيئا من أساتذته الا وسمع منه ردا قاسيا أورثه ألما ومرارة لعدة أيام ، فتلك حادثة مع أستاذ البلاغة ، وثانية مع أستاذ النحو وثالثة مع أستاذ المنطق وهلم جرا ... فاستاذ البلاغة يقول له بعد ان عجز عن اقناعه : « دع عنك هذا يا بني فانك لا تحسنه وانما تحسن هذه القشور التي تقبل عليها في الضحى ، فاما اللباب فلم تخلق له ولم يخلق لك .. وضحك الشيخ وتضاحك الطلاب واستحيا الغلام أن يقوم عن الدرس قبل تمامه ، فأقام على مضض حتى انصرف مع غيره من الطلاب .. وكانت القشور التي عرض بها الشيخ ، والتي كان الغلام يقبل عليها في الضحى دروس الادب وكتاب الكامل للمبرد خاصة » (٢) .

(١) الايام ١٢٦ - ١٢٨

(٢) السابق ٧٧

أما أستاذة الآخر الذي يصفه بأنه كان اهدأ الناس وأرزنهم وأطيبهم قاسا وأقلهم كلاما ، فقد قال له بصوته الهادئ ، عندما أخذ في مناقشته : « اسكت يا بني فتح الله عليك وغفر لك ووقانا شرك وشر أمثالك . اتق الله فينا ولا تشاركنا في هذا الدرس فتفسد علينا أمرنا ، وانصرف الى ما أنت فيه من هذه القشور الضالة المضلة التي تقبل عليها في الضحى » (٣) .

أما أستاذ النحو فيحتمد النقاش معه حول اعراب بيت من الشعر ، فيثور الشيخ ويقول له : انك وقع وقد كان يكفى أن تكون غيبيا .. فيرد عليه الصبي : ولكن هذا لا يدل على مرجع الضمير .. فسكت الشيخ لحظة ثم يقول للطلبة : انصرفوا فلن نستطيع أن أقرأ وفيكم هذا الوقح (٤) .

وأخذ الصبي يتنقل بين الاساتذة ، متقلبا على جمر الآمه دون أن يجد من يستطيع اشباع نهم عقله للعلم والمعرفة .. وبلغ الامر عنده الذروة في تلك الحادثة التي أهانه فيها شيخه الذي كان يجله ويقدره .. والحادثة كما يرويها طه حسين أن أحد الشيوخ الجيدين قد منع من القاء دروسه في الازهر لاسباب سياسية ، فاحتج الطلبة وذهبوا اليه في بيته وبدأوا يتلقون العلم على يديه ، تحديدا لادارة الازهر ، وعلنوا ذلك في الصحف .. وكان الصبي سعيدا بذلك الى أن دخل مع الشيخ في نقاش حول قضية منطقية ، فغضب الشيخ وقال له في حدة ساخرة اسكت يا أعمى ما أنت وذاك . فغضب الصبي وأجاب الشيخ في حدة : ان طول اللسان لم يثبت قط حقا ، ولم يمح باطلا .. فوجم الشيخ ووجم الطلاب لحظة ، ثم قال الشيخ لطلابه : انصرفوا اليوم فهذا يكفى .. ولم يعد الفتى منذ ذلك اليوم الى دروس الشيخ (٥) .

واذا تجاوزنا حوادث اصطدام طه حسين مع شيوخه وأساتذته حول بعض القضايا الدراسية ، يقابلنا موقف آخر لذلك الفتى مع ادارة الازهر اثر فصلها له مع زميلين له بتهمة الكفر لانهم لم يقرؤا الرأى الذي كفر الحجاج لقوله حول طواف الناس بقبر النبی ومنبره : « انما يطوفون برمة وأعواد » فلم يكن منه الا أن كتب مقالة عنيفة يهاجم فيها الازهر كله وشيخ الازهر خاصة ، مطالبا بحرية الرأى ، وأرسل المقالة الى لطفى السيد صاحب صحيفة الجريدة ، وقد أعجب لطفى بجرأة ذلك الفتى ، ولكنه لم ينشر له المقالة حتى لا يضيع مستقبله كليا في الازهر (٦) .

(٣) السابق ٧٩

(٤) السابق ١٣٧

(٥) السابق ١٥٢ - ١٥٣

(٦) السابق ١٦٨ - ١٧٢

بعد انتقاله الى الجامعة يتقدم باطروحة عن أبي العلاء المعري تثير بعض الناس عليه ، وتدفع أحد أعضاء الجمعية التشريعية للطعن بها ، متهما طه حسين بالالحاد ، مطالبا بحرماته من حقوق الجامعيين ، ويسحب شهادته واجازاته الدراسية (٧) .

وبعد عودته من فرنسا سنة ١٩١٩ . يأخذ بهز المجتمع المصري بما يطرح من آراء ، وبما يثير من قضايا ، وبما ينشر من كتب في الادب والتاريخ اليوناني .. وقد تناول قضية القديم والجديد في الكتابة والاسلوب ، ودعا الى تحرير الذوق الادبي وتجديده ، فثار عليه عدد من الادباء والكتاب ، منهم الاديب السوري رفيق العظم ومصطفى صادق الرافعي وآخرون ، واتهموه بتشويه التاريخ العربي وتغيير الحقائق .. فرد عليهم بأن العلم ينكر مذهب تقديس السلف ، وبأن النقد العلمي ينبغي الا يعرف الهوى والا يتأثر بالميل والعواطف .. (٨) فهو يريد اقامة الدراسة الادبية على أسس منطقية لا عاطفية ، كما يرمى الى فتح اقنية التواصل بين الثقافة العربية والثقافة اليونانية ، التي هي أم الثقافات الأوروبية .

ويبلغ الاصطدام ذروته سنة ١٩٢٦ عندما يصدر كتابه : (الشعر الجاهلي) ذلك الكتاب الذي اقامه على منهج ديكارت الشكي ، متأثرا بمنهاج أساتذته المستشرقين ونظرياتهم في شكهم ببعض الشعر الجاهلي . اذ يرى أنه يمكن اعادة النظر في كثير من الاحكام القديمة وتمحيصها تمحيصا دقيقا ، والوصول الى أشياء جديدة فساتت القدماء .. ودعا الى النظرة الموضوعية وروح البحث والتحليل ووجوب النظر الى الادب نظرا غير مقيد بمذهب أو عقيدة سوى روح البحث التحليلي (٩) .

من الأخطاء الشائعة أن الثورة التي تعرض لها طه حسين حول هذا الكتاب كانت فيما يتعلق بنظرية الانتحال في الشعر الجاهلي ، ومن أجلها قدم للمحاكمة . ولكن استقرار الردود التي كتبت ضد طه حسين ، والبلافات التي قدمت للنيابة ، تبين لنا أن قضية الانتحال لم تكن مدار البحث ، بل كان جل الاتهام موجهها الى مواطن فهم منها المبلغون والثائرون أن طه حسين يطعن بالدين الاسلامي وبالنبي محمد صلى الله عليه وسلم . فالشكوى تقوم على أن طه حسين طعن على الدين الاسلامي في مواطن أربعة من كتابه :

الأول : أنه أهان الدين الاسلامي بتكذيب القرآن في أخباره عن ابراهيم واسماعيل .

(٧) مجلة الهلال يوليو ١٩٧٠ ص ١٥٤

(٨) انظر شوق ضيف : الادب العربي المعاصر في مصر ص ٢٨٠

(٩) في الادب الجاهلي ص ٦٦ - ٦٩

الثانى : أنه تعرض للقراءات السبع المجمع عليها بما لا يليق .

الثالث : أنه طعن على النبى من حيث نسبه .

الرابع : أنه أنكر أن للإسلام أولية في بلاد العرب ، وأنه دين إبراهيم (١٠)

وقد وردت هذه القضايا خلال تناول طه حسين لقضية الانتحال في الشعر الجاهلى ، ومن هنا التصقت تلك الثورة بنظرية الانتحال . ولو عدنا الى وثيقة المحاكمة لتبينت لنا جلية الامور ، ان تقول الوثيقة في ختامها : « ان للمؤلف فضلا لا ينكر في سلوكه طريقا جديدا للبحث هذا فيه حذو العلماء من الغربيين ، ولكن لشدة تأثير نفسه مما أخذ عنهم قد تورط في بحثه حتى تخيل حقا ما ليس بحق أو ما لا يزال في حاجة الى اثبات أنه حق ... وحيث أنه غرض المؤلف لم يكن مجرد الطعن والتعدي على الدين ، بل أن العبارات الماسة بالدين التى أوردها في بعض المواضع من كتابه ، انما قد أوردها في سبيل البحث العلمى مع اعتقاده أن بحثه يقتضيها ، وحيث أنه من ذلك يكون القصد الجنائى غير متسوفر ، لذلك تحفظ الاوراق اداريا » (١١) .

وقد صودر الكتاب بعد طبعه ، واذا كان له من فضل ، فهو أنه قد أحدث ثورة فكرية وأدبية في المجتمع المصرى خاصة والعربى عامة آنذاك ، وفتح عيون الناس، وشد انتباههم الى وجوب التغيير في المناهج والاساليب واصطناع وسائل وأدوات جديدة في الدراسة .. ولا نبالغ اذا قلنا أن أثر هذه الثورة في صفوف المحافظين كان قويا ، فمع أنهم ردوا على طه حسين وحاولوا أن يدحضوا آراءه ، فاننا نلمس من خلال كتاباتهم تأييدا له في كثير مما ذهب اليه من اصطناع المنهج ، ولكنهم يختلفون معه حول أصل المنهج أو تسميته ، كما يختلفون معه في بعض النتائج التى وصل اليها .. فهذا محمد فريد وجدى يقول في كتابه (نقد كتاب الشعر الجاهلى) ، بعد أن يأتى بكلام طه حسين واصطناعه منهج ديكارت للبحث عن الحقائق : « أنا لا أتمالك نفسى من أن أقول صراحة أن هذا الكلام ثمين . ولا اغالى ان قلت أنه أعرق في الاسلام من كل كلام قرأته قبل هذا ، ولا يعيبه الا شىء واحد وهو أنه مفرغ في قالب الخروج على الجماعة ، على حين أنه مذهب القرآن الذى هو دستور هذه الجماعة » (١٢) .

وما أن تهدأ قليلا ثورة المجتمع على طه حسين حتى يخرج بكتابه مستقبل الثقافة في مصر سنة ١٩٣٨ ، لتثور حوله زوبعة جديدة ، ويأخذ الناس في الانقسام حوله ، فبعضهم يشايعه وبعضهم يهاجمه ..

(١٠) الهلال يوليو ١٩٧٠ ص ١٥٤

(١١) السابق ص ١٧٨

(١٢) محمد فريد وجدى ، نقد كتاب الشعر الجاهلى ص ١١

تناول طه حسين في كتابه هذا مجموعة كبيرة من القضايا المتعلقة بالتربية والتعليم والمنهاج والمدرسين ومستقبل الثقافة في مصر والعقل المصرى والعقل اليونانى ، وموقف مصر من الحضارة الاوربية الحديثة ، وعلاقة الدولة بالتعليم ومراحل ومشكلاته .. كما وضع أسسا لاصلاح التعليم ، ودعا الى توحيد التعليم في مصر تحت اشراف الدولة ، كى لا يكون ولاء أبناء مصر مبددا .

واذا كانت كل القضايا التى تعرض لها طه حسين من الاهمية بمكان ، ففى الكتاب موضوعان على جانب كبير من الحساسية ، وحولهما ثار نقاش طويل ، ومن أجلهما هوجم بعنف ، وهما :

١ - اثبات علاقة مصر بالغرب لا بالشرق ، قديما وحديثا ، وتشابه العقل المصرى مع العقل الأوروبى .

٢ - نقد التعليم وأسس وأنواعه في مصر ، والدعوة الى اقامة نظام تعليمى موحد يطبق على أبناء الوطن كلهم دون تمييز بين مدرسة وأخرى حتى ينشأ أبناء مصر بثقافة وطنية واحدة ويكون لهم ولاء واحد .. وقد اشارت عليه هذه الدعوة الازهريين الذين طنوا أن طه حسين يستعدى عليهم السلطة لتقويض استقلال الازهر والتدخل في شؤونه الداخلية .

يقول طه حسين :

« أريد كما يريد كل مصرى مثقف يحب وطنه ، ويحرص على كرامته وحسن رأى الناس فيه ، أن تكون حياتنا الحديثة ملائمة لمجدنا القديم ، وأن يكون نشاطنا الحديث محققا رأينا في أنفسنا حين كنا نطالب بالاستقلال ، ومحققا لرأى الأمم المتحضرة فينا حين رضيت لنا عن هذا الاستقلال .. نعم أريد كما يريد كل مصرى مثقف محب لوطنه حريص على كرامته ، الا نلقى الأوروبى فنشعر بأن بيننا وبينه من الفروق ما يبيح له الاستعلاء علينا والاستخفاف بنا » (١٣) .

ولذلك نراه يحاول اثبات الصلة القوية بين شعوب حوض البحر المتوسط ، والتشابه في العقول والتفكير والتصور والادراك والفهم والحكم على الأشياء .. فالشرق (١٤) لا يضم مصر ، بل ان مصر منذ القديم لم تكن بينها وبين الشرق علاقات تذكر ، بل كانت علاقاتها مع الغرب .. ومن أجل ذلك يعود طه حسين الى تاريخ مصر الفرعونى ليثبت أن نفوذ المصريين لم يتجاوز الشرق القريب (فلسطين والشام والعراق) في مطامعهم الاقتصادية ، وأن العلاقات القوية كانت بين مصر وبين الحضارة اليونانية في عصورها الاولى وفي عصور ازدهارها منذ

(١٣) مستقبل الثقافة ص ١٥

(١٤) يعنى به الشرق الاقصى

القرن السادس قبل المسيح الى أيام الاسكندر .. (١٥) أى أن العقل المصرى قد اتصل بالعقل اليونانى منذ عصوره الاولى اتصال تعاون وتوافق وتبادل مستمر منظم للمنافع فى الفن والسياسة والاقتصاد .. (١٦) بل أن اليونان كانوا يرون أنهم تلاميذ المصريين فى الحضارة وقنونها (١٧) .

فالعقل المصرى القديم ليس عقلا شرقيا ، اذا فهم من الشرق الصين والهند واليابان ، بل هو عقل غربى متأثر بشكل خاص بالعقل اليونانى ، مشارك له فى كثير من خصاله ان لم يكن يشاركه فى خصاله كلها .. (١٨) أى أنه ينتسب لأسرة الشعوب التى عاشت فى حوض البحر الابيض المتوسط ، ولذلك نراه يثور قائلا : « من السخف الذى ليس بعده سخف اعتبار مصر جزءا من الشرق ، واعتبار العقلية المصرية عقلية شرقية كعقلية الهند والصين » (١٩) .

كل ما طرحه طه حسين كان مقدمة لما يريد أن يصل اليه وهو أن ليس بين المصرى وبين الاروبى أى فرق عقلى ، فمصر كانت دائما جزءا من أوروبا فى كل ما يتصل بالحياة العقلية والثقافية على اختلاف فروعها وألوانها ، فلماذا لا تكون الآن كذلك ؟ ولذلك نراه يطرح الامر بمنتهى الصراحة قائلا : « كل شئ يدل على أن ليس هناك عقل أوروبى يمتاز من هذا العقل الشرقى الذى يعيش فى مصر وما جاورها من بلاد الشرق القريب ، وانما هو عقل واحد ، تختلف عليه الظروف المتباينة المتضادة فتؤثر فيه اثارا متباينة متضادة ، ولكن جوهره واحد ليس فيه تفاوت ولا اختلاف » (٢٠) .

فهل كان ما طرحه طه حسين حول العقل المصرى توطئة لقبول فكرة الارتباط بالغرب والاخذ عنه بلا تحفظ أو حرج ؟

اعتقد أن طه حسين قد ركز على تلك القضية لدفع المصريين الى تمثيل التجربة الأوروبية الحديثة فى التعليم ، دون أن يشعروا أنهم يأخذون عن بلاد غربية أو معادية ، فلذلك نراه يقول وبصرامة : « نحن اذا مدفوعون الى الحياة الحديثة دفعا عنيفا ، تدفعنا اليه عقولنا وطبائعنا وامزجتنا التى لا تختلف فى جوهرها قليلا ولا كثيرا منذ العصور القديمة جدا عن عقول الاروبيين وطبائعهم وامزجتهم .. والتعليم عندنا ، على أى نحو قد اقمنا صروحه ووضعنا مناهجه

(١٥) مستقبل الثقافة ص ١٩

(١٦) السابق ص ٢٠

(١٧) السابق ص ٢٢

(١٨) السابق ص ٢٩

(١٩) السابق ص ٢٨

(٢٠) السابق ص ٢٨ وقد ايد ساطع الحصرى طه حسين فى رأيه هذا . انظر سامح كريم ، معارك طه حسين الادبية والفكرية ص ١٠٧

وبرامجه منذ القرن الماضي ؟ على النحو الأوروبي الخالص ما في ذلك شك ولا نزاع، نحن نكون أبناءنا في مدارسنا الأولية والثانوية والعالية تكوينا أوروبيا لا تشوبه شائبة « (٢١) .

وحتى يخفف الأمر على نفوس المصريين يشير الى أن الأوروبيين لم يجدوا حرجا أو غضاظة في أخذ مناهجنا القديمة في التعليم واعتمادها أصولا لحياتهم الثقافية والعقلية في القرون الوسطى .

يصل من ذلك طه حسين الى أن تخلف مصر لا يعود الى تخلف العقل المصري عن الأوروبي تخلفا فسيولوجيا ، بل يعود الى استكانة العقل المصري وجموده لأسباب طارئة ، وأن سبيل التقدم واضحة أمام المصريين وهي أخذ الوسائل الأوروبية في التعليم والثقافة وتحرير العقل من الخرافات والالوهام ، أو كما يقول : « أن نسير سيرة الأوروبيين ، ونسلك طريقهم لنكون لهم أندادا ، ولنكون لهم شركاء في الحضارة ، خيرها وشرها ، حلوها ومرها .. ومن زعم لنا غير ذلك فهو مخادع مخدوع » (٢٢) . فالمعرفة هي الأكسير الذي يشفى المصريين من جميع أدوائهم ، ويمنحهم كل مقومات الرقي ، وهي سبب الاستقلال السياسي ، وهي التي تحميه ، وهي التي تمنح مصر المواطن الصالح ، وهي الدواء الناجح لا دواء المجتمع المصري والطريق الممهد للرقى » (٢٣) . ولذلك نراه يقارن بين ما وصل اليه الشعب الياباني من التقدم أثر اتخاذه وسائل الأوروبيين ، مع أنه مختلف عنهم اختلافا كبيرا في الحضارة والعقلية والثقافة والتفكير والتصور ، وبين ما نعيش فيه نحن من ظروف تختلف ، على الرغم من وجود سمات مشتركة بيننا وبين أوروبا (٢٤) .

لم يكن طه حسين غافلا عما يمكن أن تجره عليه هذه المواقف من متاعب ومشاكل في مجتمع لا يرى في الحضارة الأوروبية الا كل اثم وفسوق ، لذلك نراه يستبق هذا الأمر قائلا : « أنا أعلم أن كثيرا من الناس سيلقون هذا النحو من التفكير بشيء غير قليل من الانكار له والازورار عنه . منهم من ينكر مشفقا ويزور خائفا لا يدفعه الى الانكار والازورار الا الاخلاص وحسن القصد وسلامة الضمير ، ومنهم من يتكلف الاشفاق والخوف ويعلن الانكار والازورار داعيا بالويل والثبور وعظائم الأمور ، كما يقال ، ليوقظ فتنة نائمة قد طال عليه نومها ، وهو لا يرضى ولا يطمئن الا اذا اوضح في الفتنة وعاش مستضيئا بما تشير من اللظى

(٢١) السابق ص ٤٦ - ٤٧

(٢٢) السابق ص ٥٤

(٢٣) انظر حسين نصار ، دراسات حول طه حسين ص ١٤ - ١٥

(٢٤) السابق ص ٤٩

واللهب» (٢٥) . ويبين لهؤلاء المشفقين أن في الحضارة الأوروبية خيرا كثيرا ، ولو كانت كلها اثما لما ارتقت ، وأن دعوته لمجاعة الأوروبيين لا تعنى الدعوة الى ااثامهم وسيئاتهم ، كما لا تعنى أن نكون صورا طبق الاصل عنهم ، وهو لا يرى خطرا من الاتصال بأوروبا ، ولكن الخطر هو حياة النفاق والازدواجية بين ما نعيش فيه من ألوان الحضارة الأوروبية وانجازاتها العلمية والمادية ، وبين محاربة كل من يدعو الى أخذ وسائلها .

وقد أثار طه حسين هذه القضية في مقابلته مع غالى شكرى في قوله : « الحضارة كالحرية كل لا يتجزأ ، فكما لا نستطيع أن نأخذ الحرية السياسية دون الحرية الاقتصادية ، لا نستطيع أن نأخذ من الحضارة الماكينات والآلات الكهربائية ونترك الفكر والادب والفن .. قل لهم لا تضافوا على التراث فهو لا يحتاج الى خوفكم ، فتفاعل الفرنسيين مع الينابيع اليونانية والرومانية أثمر نموذجا فرنسيا مختلفا عن النموذج الايطالى أو الالماني أو الانجليزى ، كذلك فان تفاعل الأمريكيين مع الثقافة الأوروبية بفروعها المختلفة التى حملوها معهم كمهاجرين وخصوصا الثقافة الانجليزية ، أثمرت نموذجا أمريكيا مختلفا كل الاختلاف ، وهكذا ، فان تفاعلنا الحضارى مع الغرب سوف يثمر مع الانفتاح الخالى من العقد ومركبات النقص نموذجا مصرية عربيا أصيلا » (٢٦) .

يخلص طه حسين من مناقشة القضية الاولى (مصر والغرب) الى نقد التعليم السائد فى مصر ، داعيا الدولة الى ضرورة الاشراف التام على التعليم بكل أنواعه فى مصر ، لتتمكن من صياغة وجدان أبناء الشعب فى بوتقة واحدة وفى اطار ثقافى وطنى واضح المعالم ، لخلق التجانس لا التشرذم ، وتأسيس مبادئ الاتفاق لا منازع الاختلاف والتباين .

ليس هناك شك أن طه حسين قد بهر بالمنجزات العلمية والتربوية والحضارية التى حققتها الدول الأوروبية ، وأنه رد ذلك الى تحرير العقل واصطناع المناهج العلمية فى التربية والتعليم والصناعة والشؤون العسكرية .

وليس هناك شك أن القضية التى كانت تؤرق طه حسين هى تقدمهم وتخلفنا ، وأسباب ذلك هناك ، وأسباب هذا هنا .. وقد دفعه ذلك الى البحث عن الأسباب ، فهل هى فى أفضلية عقولهم أم فى أفضلية ظروفهم ؟ وقد ساقه ذلك للعودة الى الماضى السحيق ، باحثا متتبعا للعلاقات الثقافية والحضارية بين شعوب حوض البحر الابيض المتوسط ، ليخرج بأن للحضارة المصرية القديمة أثرا قويا فى

(٢٥) السابق ص ٦٠

(٢٦) غالى شكرى ، ماذا يبقى من طه حسين ص ٦٥

الحضارة الأوروبية ، وأن العقل المصري في أصله هو عقل غربي أكثر منه شرقيا ، وأن المناهج العربية والإسلامية في الفكر والفلسفة هي التي اصطنعتها الحضارة الأوروبية في القرون الوسطى ، وبها ازدهرت وبلغت ما بلغت ، بعد أن تحرر العقل عندهم من الأوهام والخرافات ، وبعد أن أزيلت وصاية رجال الدين عن الحياة الثقافية والفكرية .. فهم لم يبدعوا الا بعد أن هياؤا الظروف الملائمة للابداع وأزالوا كل ما يعيق انطلاق العقل الانساني .

اذن ليس هناك ما يحول دون تقدمنا طالما ان عقولنا لا تقل عن مستوى عقول الأوروبيين ، فما علينا الا أن نأخذ وسائلهم وأسبابهم ، تلك التي يراها طه حسين متصلة بالثقافة والتعليم وبناء المنهج التفكيرى الحر المستنير .. فالتقدم لا يتم الا بتحرير العقل من الأوهام ، وتوجيه التعليم والثقافة توجيها وطنيا علميا مستنيرا منفتحا على ثقافات الامم والشعوب وتجاربها ، بعيدا عن السلطة الدينية .. ولا شك ان نشأة طه حسين في الازهر ، وطبيعة المناهج وأسس التدريس التي كانت سائدة ، والتي سبق أن أشرنا اليها ، كانت من أهم الدوافع التي دفعت طه حسين الى طرح هذه الآراء والأفكار .

ذلك ما يراه طه حسين بابا للخروج من عالم التخلف الى دنيا التقدم .. فاذا كان هذا ما طرحه طه حسين منذ ما يزيد على نصف قرن ، فهل لنا أن نسأل الآن ما الذى تحقق منه وما الذى لم يتحقق ؟

شنت حملة شرسة على طه حسين بعد صدور الكتاب ، وقد شارك فيها عدد من الأساتذة المشهورين من أمثال محمد محمد حسين وساطع الحصرى وزكى مبارك ، كما شارك فيها عدد من الأزهريين ، وأوصل بعضهم الأمر الى البرلمان ، ليخوض النواب في مناقشة القضية ، ويختلفوا بين مهاجم ومدافع ، فالمهاجمون يتهمون طه حسين بالالحاد والخروج على التقاليد الدينية والقومية ، والاعتداء على الدين والكيد للإسلام ، والمدافعون يعدون ذلك حرية فكر ورأى .. (٢٧) ولكن ذلك لم يثن طه حسين عن أهدافه أو يفت في عضده ، بل ظل عند مواقفه وقناعاته ، شامخا لا يتلوى ، قويا لا يهادن ، صريحا لا ينافق أو يتلون ، على الرغم من قسوة الاتهامات التي كانت توجه اليه ، وقد قال أحدهم في كتابه (مستقبل الثقافة) ، لهذا الكتاب يرجع الفضل في تحديد بعض معالم شخصيتنا الثقافية ، وله الفضل انه نبه الى نوع من الاصلاح في التعليم تحقق في مصر بعد نشر الكتاب باثني عشر عاما حين أصبح طه حسين وزيرا للتعليم (٢٨) . وطرح شعاره المشهور التعليم كالماء والهواء حق لجميع أبناء مصر .

د. سمير قطامي

(٢٧) انظر أنور الجندي ، طه حسين ، حياته وفكره في ضوء الاسلام ص ١٨٧ وما بعدها .

(٢٨) سامح كريم ، معارك طه حسين الادبية والفكرية ص ١٢٠

مراجع البحوث :

- ١ - أنور الجندي ، طه حسين ، حياته وفكره في ضوء الاسلام ، دار الاعتصام - القاهرة ، ط ٢ ، سنة ١٩٧٧
- ٢ - حسين نصار ، دراسات حول طه حسين ، دار بيروت ، ط ٢ ، سنة ١٩٨٣
- ٣ - سامح كريم ، معارك طه حسين الادبية والفكرية ، دار العلم ، بيروت ، ط ٣ ، سنة ١٩٧٧
- ٤ - شوقي ضيف ، الادب العربي المعاصر في مصر ، دار المعارف ، القاهرة ، ط ٢ سنة ١٩٦١
- ٥ - طه حسين ، الأيام ، ط ١ ، ج ٢ ، دار المعارف بمصر ، سنة ١٩٦٢
- ٦ - طه حسين ، في الادب الجاهلي ، دار المعارف بمصر ، سنة ١٩٦٤
- ٧ - طه حسين ، مستقبل الثقافة ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ط ١ ، سنة ١٩٧٣
- ٨ - غالي شكرى ، ماذا يبقى من طه حسين ؟ دار المتوسط للنشر ، بيروت ، ط ١ ، سنة ١٩٧٤
- ٩ - محمد فريد وجدي ، نقد كتاب الشعر الجاهلي ، مصر ، سنة ١٩٢٦
- ١٠ - مجلة الهلال ، مصر ، يوليو ، سنة ١٩٧٠

رؤية طه حسين لعلاقة الثقافة العربية بالثقافة الأوروبية

كان موضوع الثقافة من الموضوعات الملحة على فكر طه حسين ، لا لأن الموضوع شغل عصره وأبناء جيله ، وإنما لأن طه حسين نفسه أتيح له - منذ وقت مبكر - أن يحتك بالثقافة الأوروبية احتكاكا مباشرا ومستمرًا ، وأن يتعرض - على نحو مباشر ومستمر أيضا - لاشكالية العلاقة بالغير التي يطرحها الاحتكاك الثقافي . وهذا ما ستركز عليه هنا .

وإذا كان الاحتكاك الثقافي - كمصطلح - معروفا في العربية المعاصرة ، فأغلب الظن أنه منقول عن نظيره في الإنجليزية البريطانية ، فيما يسميه الأنثروبولوجيون البريطانيون Culture Contact ، وهو نظير ما يسميه زملاؤهم الأمريكيون باسم Acculturation أو المثاقفة ، وهذا ما سنأخذ به هنا على سبيل الاختصار ، وتفضيل الكلمة الواحدة على الكلمتين ، بالرغم من وضوح معنى المصطلح البريطاني ذى الكلمتين (١) .

وإذا كان مفهوما الثقافة والمثاقفة من المفاهيم الفكرية الأوروبية البحتة ذات الجذور الممتدة في أرض الفكر اليوناني القديم ، فليس من اليسير - في هذا السياق - أن نتتبع تطورهما الدلالي والتاريخي والمعرفي ، وتفرعاتهما في العلوم الانسانية الحديثة ، ولا سيما علوم الاجتماع والأنثروبولوجيا والنفس . ولكن من اليسير - على الأقل - كمدخل أن نعرض خلاصة مبسطة لهذين المفهومين في الفكر الأوروبي كمدخل لدراستهما عند طه حسين ، حتى نتيج ضوءا كافيا على مصادره وتصوره (٢) .

(١) راجع عرضا وافيا لمفهوم الثقافة كتبه ميلتون سينجر ، الأنثروبولوجي الأمريكي ، في : International Encyclopedia of the Social Sciences, vol. 1, Macmillan, Co. & The Free Press, N. Y., 1972, pp. 527-543.
(٢) راجع عرضا مركزا في : Great Soviet Encyclopedia, VII. 13. Macmillan & Co. N. Y., 1976, pp. 298-300.

- ١ -

أما مفهوم الثقافة فهو شديد التغير والتباين عبر التاريخ ، فكلمة «الثقافة» في اللغات الأوروبية المشتقة من اللاتينية تميزت بالتغير المستمر في الدلالات والمعاني ، مثلما تباين مفهوم «الثقافة» الفكري ، في العصر الحديث ، من مفكر الى آخر ، حتى بلغ عدد تعريفات « الثقافة » يضع مئات . وبالرغم من هذا التباين، واختلاف الرؤية والفكر ، فثمة ما يشبه الاجماع على أن الثقافة ظاهرة انسانية واجتماعية متعددة الابعاد ، ومستوى محدد تاريخيا في تطور الانسان والمجتمع ، وطريقة في التصور والسلوك ، وطابع للنشاط والحياة روحيا وماديا ، ووعاء للقيم المادية والروحية . وإذا كانت هذه معاني عامة وواسعة فالمعنى الضيق ينصرف الى الحياة غير المادية للانسان وحدها ، ويدخل ضمنه الفكر والعلم والفن والأدب .

ومع أن اليونانيين القدماء لم يعرفوا كلمة « الثقافة » فقد عرفوا شيئا من مفهومها ، ممثلا في كلمة أخرى هي « بديا » Paidia التي تعني حسن التربية ورقى التنشئة ، وهما سر تميز اليونانيين - وقتها - عن البرابرة ، أو الأجانب الأجلاف ، في عرفهم . أما الرومان فقد عرفوا كلمة « الثقافة » Cultura بمعنى الحرث والغرس ، قبل أن يضيفوا عليها معنى مجازيا - كما حدث مع العرب القدماء - يشير الى غرس القيم في العقول . ثم ظهرت في عصر النهضة الأوروبية - من القرن الخامس عشر الى القرن السابع عشر - معان أخرى تشير الى كمال المعرفة ، والدربة والحدق ، وفهم الامور بالعقل . وفي القرن الثامن عشر أضاف فلاسفة التنوير الفرنسيون معاني الرقى الروحي والسياسي للمجتمع ، وسمو العقل ، وعقلانية النظام الاجتماعي ومؤسساته السياسية ، واسعاد الناس وتمكينهم من الحياة المنسجمة مع طبائعهم .

غير أن القرن التسالي « التاسع عشر » شهد تطورا ملحوظا في علمي الأنثروبولوجيا (علم الانسان) وللاثنولوجيا (علم الاجناس) . وبناء على هذا التطور تأسس علم الانثروبولوجيا الثقافية . وعرف الانثروبولوجيا البريطاني ادوارد تيلور « الثقافة » عام ١٨٧١ بقوله : « اذا أخذنا الثقافة ، أو الحضارة ، بمعناها الاثنوجرافي (العرقي) الواسع ، فهي ذلك الكسل المركب الذي يشمل المعرفة ، والمعتقدات والفن ، والأخلاق ، والقانون ، والأعراف ، والقدرات ، والعادات ، التي يكتسبها الانسان كعضو في المجتمع » (٣) .

ومن هذا التعريف الواسع - كما سماه صاحبه بحق - تفرعت نظريتان أنثروبولوجيتان خلال القرن الحادي، وهما «نظرية الأنماط» The Pattern Theory و «نظرية البنية الاجتماعية» The Social Structure وركزت الأولى على أنماط السلوك الثقافي الظاهرة والمستترة، في حين ركزت الأخرى - التي ظهرت في الثلاثينيات - على البنية الاجتماعية كشبكة أو نظام من العلاقات. وبالرغم من الاختلافات الظاهرة بين هاتين النظريتين فهما نظريتان شموليتان، تكمل أحدهما الأخرى. ونتيجة هذا التكامل ظهرت لهما ردود أفعال نظرية أخرى، أهمها النظرية البنيوية، ونظرية تحليل المركبات أو العناصر الأساسية للثقافة Componentia Analysis وإذا كانت الأولى مالت في نظرياتها الأخيرة إلى تحليل البنية الثقافية تحليلًا تجريديًا وظيفيًا، فقد مالت الأخرى إلى تحليل مختلف مكونات الثقافة، والنظر إليها في مجموعها على أنها عناصر في عملية كبيرة لتنظيم الأشياء، وترتيب صورها في عقول الناس، وتخطيط نماذج إدراكها وأسبابها وتفسيرها لديهم.

في الوقت الذي بدأت فيه نظرية الأنماط في التبلور خلال العشرينيات أخذت نظريتان أخريان في التبلور من وجهتي نظر مختلفتين. وقامت الأولى على المبادئ الماركسية للمادية التاريخية، في حين قامت الأخرى على المبادئ الفرويدية في علم النفس.

وتعد الثقافة في عرف النظرية الماركسية اللينينية - كما يسميها أصحابها - خاصية اجتماعية، ومراة للتطور التاريخي الذي يحققه الإنسان وتحدده علاقته بالطبيعة والمجتمع، كما تعد ممثلة لتطور القوى والقدرات الخلاقة في الشخصية الإنسانية، ولا تشمل نتاج النشاط البشري وحده، وإنما تشمل أيضًا القوى والقدرات الذاتية التي قد تظهر في هذا النشاط. وإذا كانت عملية الإنتاج لها جانبها المادي والروحي فذلك الثقافة لها ذات الجانبين، بل لها بعد تاريخي لا يمكن التغاضي عنه. وطبع طبع لا يمكن تجاهله.

في الوقت الذي تركز فيه هذه النظرية على الثقافة كعملية اجتماعية، حتى في اعترافها بقدرات الإنسان الذاتية، نجد النظرية الأخرى النفسية تسعى إلى ما تسميه حل باشكالية الثقافة والشخصية الفردية، وتفسر الثقافة في صورة عملية تعميم - على صعيد المجتمع - للحالات النفسية الأساسية عند الإنسان، معتمدة في ذلك على مقولة لفرويد، خلاصتها أن الثقافة جهاز للكبث الاجتماعي وتسامي الدوافع النفسية عند الطفل. بل هي توسع مجالها فتشمل فكرة الخصائص الرمزية والمتغيرات الثقافية، مما كان له أثره بعد ذلك في تطوير نظرية النسيجية في اللغة.

ولا يعني هنا أن نحلل هذه التطورات النظرية في مفهوم الثقافة ، أو أن ننقدها ، وإنما يعني ذلك العرض الموجز لها ، الذي توخينا فيه التبسيط من ناحية ، والتوقف عند حدود السبعينيات من ناحية أخرى ، أي قبيل وفاة طه حسين بنحو ثلاثة أعوام .

ليس من الضروري - على أي حال - أن يكون طه حسين درس هذه التطورات أو اطلع عليها ، ولكن من الضروري أن نضعها في اعتبارنا حين ننظر في مفهومه للثقافة والمثاقفة .

وإذا كان من المعروف أن طه حسين بلور هذا المفهوم في برنامج الثقافة الفصل الذي وضعه في كتابه المشهور « مستقبل الثقافة في مصر » عام ١٩٣٨ ، ولم يكن هذا الكتاب - في الحقيقة - أول ولا آخر محاولة له في هذا المجال . بل إنه لم يوضح في هذا الكتاب ذاته - على نحو ما كان متوقعا منه - مفهومه النظرى الشامل للثقافة ، وإنما وضحه في عدد من المقالات المهمة قبل عام ١٩٣٨ وبعده ، وإن كان معظم هذه المقالات لم يجمع في أي من كتبه الكثيرة بعد ذلك (٤) . وبغير الرجوع الى هذه المقالات لا يمكن تبين مفهوم طه حسين للثقافة . وبغير تبين هذا المفهوم لا يمكن أيضا تبين مفهوم المثاقفة عنده ، لأن هذا مبنى على ذلك ، ولأنه لا توجد مثاقفة بغير ثقافة .

في أول مقالة نشرها طه حسين حول الموضوع بعنوان « ثقافة » (١٩٣٠) ، كما في مقالاته الست عشرة التالية وكتابه الكبير المذكور أيضا ، لم يعن - على

(٤) هذه قائمة بمقالاته التي كتبها في الموضوع مباشرة ، أو رد بها على الاستفتاءات الصحفية ، مع أماكن نشرها وتواريخها :

- ١ - ثقافة - المجلة الجديدة - إبريل ١٩٣٠
- ٢ - من هو المثقف - الهلال - مايو ١٩٣٤
- ٣ - في الثقافة أيضا - الوارد - ٢٩ أغسطس ١٩٣٤
- ٤ - في تنظيم الثقافة - الوارد - ١٩ سبتمبر ١٩٣٤
- ٥ - الثقافة - السياسة - ٢٣ فبراير ١٩٣٦
- ٦ - توحيد الثقافة بين الاقطار العربية - الهلال - يناير ١٩٣٩
- ٧ - في العقل العربي الحديث - الهلال (عدد ممتاز مستقل) إبريل ١٩٣٩
- ٨ - أتوجد ثقافة مصرية - المكشوف (بيروت) ج ١٠ يوليو ١٩٣٩
- ٩ - في سبيل نشر الثقافة - الأهرام - ٧ فبراير ١٩٤٠
- ١٠ - ما أحوج ثقافتنا الى التنظيم - المصور - ٩ فبراير ١٩٤٠
- ١١ - علاقة مصر الثقافية بالدول العربية - الحديث (حلب) - فبراير ١٩٤٤
- ١٢ - التعاون الثقافي - الأديب (بيروت) - مارس ١٩٤٤
- ١٣ - واجب مصر الثقافي نحو الجنوب - الأيام - ١٨ مارس ١٩٤٨
- ١٤ - ثقافتنا - المصري - أول سبتمبر ١٩٥٠
- ١٥ - ثقافة - المجلة - يوليو ١٩٥٧
- ١٦ - ثقافة ومثقفون - الجمهورية - ٩ ديسمبر ١٩٦١
- ١٧ - أزمة الثقافة - الجمهورية - ١٦ ديسمبر ١٩٦١

أى نحو - بتعريف الثقافة تعريفا شاملا ومباشرا . ولكنه - منذ البداية إلى النهاية - جعلها - على نحو ضمني - صنو العقل ، أو ما سماه « الحياة العقلية والعلمية » ، وجعل هذه الحياة منتج الأدب والفلسفة والفن والتشريع والنظام (٥) وحين تحدث عن مقومات تكوين الأمة عند الجغرافيين ، مثل الجنس والدين والنظام السياسى والاقليم ، أضاف « مقوما آخر لابد منه لتحيا هذه الأمة حياة صالحة ، وترقى رقيا مضطردا ، وهو الثقافة » (٦) ولا يتحقق هذا المقوم ، الذى يجب أن يكون قوميا ومشتركا - فى رأيه - الا عن طريق التعليم ، بحيث تخفى الفروق فى العقل والتميز . وفى مقال آخر بعنوان « فى العقل العربى الحديث » (١٩٣٩) يظل معنى العقل عنده صنو معنى الثقافة فى قوله : « ليس أمر العقل مقصورا على الانتاج العلمى والادبى والفلسفى الخالص ، بل هو يتجاوز ذلك - ويجب أن يتجاوز - الى تصور الأشياء ، والحكم عليها ، والى تدبير الحياة العامة والخاصة » (٧) .

لقد تصور الثقافة فى أرقى أشكالها ومنتجاتها ، كنشاط عقلى يمارسه الانسان ، ويتصور به الاشياء ويحكم عليها ، ويدبر به حياته . وهذا ما سبق أن فصل مظاهره - عام ١٩٣٥ - فى كتابه « قادة الفكر » الذى خصصه لدراسة القيادات الفكرية والسياسية الاغريقية ، ابتداء من هوميروس وسقراط الى الاسكندر . وفيه أيضا كان العقل صنو الثقافة عنده . ومع ذلك كان تصويره للمثقف أوضح من تصويره للثقافة . واذا كان المثقف غرس الثقافة وفارسها فى آن واحد ، فلا شك أن الضوء عليه يلقي الضوء أيضا على الثقافة . فان جواب طه حسين عن سؤال « من هو المثقف ؟ » الذى استفتت فيه مجلة « الهلال » عددا من المثقفين عام ١٩٣٤ ، قال انه ليس من السهل العثور على تعريف جامع مانع للمثقف ، لأن الثقافة تختلف ، والمثقفين يختلفون ، من مكان وزمان الى مكان وزمان آخرين . ولكنه أشار الى أن المثقف العام ، الذى لا يعرف التخصص فى الأدب أو فى العلم أو فى الفن ، هو « الذى يستطيع قراءة الهلال وفهمها وذوقها والتحدث عما فيها ،

=

مع ملاحظة أن المقتلين الأخيرين أعيد نشرهما فى كتابه « كلمات » الذى صدر عن دار العلم للملايين (د . ت) ، عام ١٩٦٧ اذا صح التقدير ، وقد أورد حمدي السكوت ومارسدن جونز عناوين المقالات السابقة . باستثناء المقال رقم ٧ الذى لم يتوصلا اليه . ووضعنا للمقال رقم ١٥ عنوانا آخر نقلناه عن فهرس العدد المذكور من « المجلة » وهو غير عنوانه الذى ظهر به فى لعدد ذاته .

راجع : اعلام الأدب المعاصر فى مصر (١) . مطبوعات الجامعة الامريكية ، ط ٢ ، القاهرة ، ١٩٨٢ ، ص ٢٤٦

(٥) المجلة الجديدة ابريل ١٩٣٠ ، ص ٧٥١

(٦) المصدر نفسه ، ص ٧٥٥

(٧) الهلال عدد ممتاز (العرب والاسلام فى العصر الحديث) ، ابريل ١٩٣٩ ، ص ٤٨

ويواظب عليها » ثم أضاف أن أخص ما تمتاز به الثقافة ، أو ما يمتاز به هذا النوع من الثقافة العامة ، هو أنها ليست مقصورة على لون من ألوان المعرفة ، ولا جامدة ، وانما هي متصلة نشطة متجددة . والمثقف « هو الذي لا يقف بعلمه وإطلاعه عند حد محدود » (٨) .

وفي عام ١٩٥٧ نشر طه حسين مقالا آخر بعنوان « ثقافة » الذي سبق أن استخدمه عام ١٩٣٠ . وفي هذا المقال أيضا أشار في مستهله إلى صعوبة تحديد معنى الثقافة والمثقف أو حصره . ثم توقف عند معاني كلمة « الثقافة » في اللغة ، وتطورها من صقل الرمح ، إلى المهارة في الصناعات الدقيقة ، إلى حسن العلم بالشعار ، إلى المهارة في كل علم وفن ، حتى جاءتنا كلمة Culture الفرنسية في العصر الحديث ، بعد أن تخلصت من معناها المادي الأول ، وهو الزراعة ، وصارت تحمل معنى روحيا يتعلق بالعقل والذوق . ولكنه عاد إلى جوابه السابق عن سؤال « الهلال » فكرره بتفصيل أكثر ، وأضاف إليه أن المثقف « هو الذي ذاق المعرفة ، وأحبها ، وتأثر بها ، وتهيأ لها فاصبح انسانا بأوسع معاني الكلمة ، انسانا لا يحس الغربة في أي وطن من أوطان الناس أو بيئة من بيئاتهم ، ولا يجد القلق حين يسمع الناس يتحدثون في أي ضرب من ضروب الحديث . . والرجل المثقف آخر الأمر هو الذي أخذ من العلوم والفنون بأطراف تتيح له أن يحكم على الأشياء ويفهمها فهما صحيحا أو مقاربا . والتعليم هو سبيل هذه الثقافة » (٩) . وأضاف صفات أخرى للمثقف ، وهي الحاجة الدائمة إلى المزيد من الثقافة ، والتواضع الدائم ، والطموح الدائم إلى الأفضل . كما أضاف أن « الثقافة ليست علما فحسب ، وليست فهما وحفظا فحسب ، وانما هي إلى جانب ذلك شعور وذوق وملائمة بين المعرفة وبين الطبع » (١٠) .

لم يمل طه حسين ، ولاكل ، من تكرار الكلام حول هذا المفهوم بعد ذلك ، ولم يصف إلى ما سبق سوى تكليف المثقف - في مثل بلادنا - بتبعات وواجبات كثيرة ، اجتماعية في الأساس ، ولكنها حضارية في النهاية (١١) . ومن الواضح أن مفهومه للثقافة يتوقف من الناحية التاريخية عند عصر النهضة الأوروبية . فقد أخذ من الاغريق فكرة التربية الحسنة المشمولة بالعقل والتفكير ، وأخذ عن الرومان فكرة غرس القيم في العقل التي تحدث عنها شيشرون ، ثم تأثر بفكرة

(٨) الهلال : مايو ١٩٣٤ ، ص ٧٦٩ - ٧٧٠

(٩) المجلة : يوليو ١٩٥٧ ، ص ٤

(١٠) المصدر نفسه ، ص ٩

(١١) راجع مقالته : ثقافة ومثقفون ، أزمة الثقافة ، اللتين أعاد نشرهما في كتابه الصغير « كلمات » ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ط ١ ، د . ت ، ص ٣٢ - ٤٩

العرب في الأخذ من كل شيء بطرف ، وفكرة عصر النهضة - في إيطاليا بصفة خاصة - حول الثقافة الموصولة ببعث التراث القديم ، والمشمولة بالقراءة والعقلانية ، والمنفتحة على الإنسانية . ثم صنع من هذا كله مفهوما بسيطا ، لا يفرق في المصطلحات ، أو النظريات التي ازدحم بها مفهوم الثقافة منذ مولده هو عام ١٨٨٩ على الأقل ومع ذلك فمن الضروري أن ننسبه على أنه توصل - بشكل أو بآخر - إلى أهم الأبعاد التي طرحتها التطورات النظرية في مفهوم الثقافة ، وهي على توالي ظهورها : المعرفي ، التربوي ، الحضاري ، الانساني ، الاجتماعي . فهذه الأبعاد دائمة الظهور - صراحة أو ضمنا - في حديثه المتكرر عن الثقافة والمثقف . ولعل أبرزها وأوضحها هو البعد التربوي الذي استغرق الجزء الأكبر من فكره الاجتماعي .

- ٢ -

وأما مفهوم الثقافة الذي طلع علينا به الأنثروبولوجيون الأمريكيون منذ ثمانينيات القرن الماضي ، فهو يعادل - كما سبق أن أشرنا - مفهوم الاحتكاك الثقافي عند زملائهم البريطانيين . وكلاهما يشير إلى تلك التغيرات التي تبدأ في الظهور عند احتكاك المجتمعات ذات التقاليد الثقافية المختلفة . وبينما يركز المصطلح البريطاني على الشروط التي تحدث في ظلها تلك التغيرات يعاني المصطلح الأمريكي ومشتقاته شيئا من الغموض في موقفه من الشروط ذاتها . فقد درج على الظهور بمظهر الدمج Assimilation الثقافي ، أو إحلال مجموعة خصائص ثقافية محل أخرى . كما طبقه أصحابه بحيث لم يفرقوا بين عمليات التغيير الثقافي ذاتها وبين نتائجها ، مما زاد الأمر التباسا . ومع ذلك فرق هؤلاء بين ما سموه « المثاقفة القرصنية أو الانتحالية » Piratical Acculturation و « المثاقفة الودية » Amicable Acculturation عند تغيير العادات وتعديلها في ظروف الاحتكاك بين الشعوب . ذات المستوى الأدنى وذات المستوى الأعلى . ولم يغيروا هذا النمط إلا في ثلاثينيات هذا القرن ، حين طبقوا المفهوم على المجتمعات البدائية في مواجهة المجتمعات المتحضرة ، وأعادوا تعريف المثاقفة فقالوا إنها تشمل تلك الظواهر الناشئة عن احتكاك جماعات من الأفراد ذات ثقافات مختلفة ، احتكاكا مباشرا ودائما ، ومع حدوث تغيرات - بناء على ذلك الاحتكاك - في الأنماط الثقافية الأصلية عند كل جماعة على حدة ، أو عندها جميعا . وأصبح من أهم ملامح تحليل ظواهر المثاقفة بعد ذلك استخدام ثلاثة

مصطلحات شديدة الدلالة على المفهوم وما يصحبه من تغيرات . وهذه المصطلحات هي : القبول Acceptance والتكيف Adaptation والرفض Reaction

هذه المصطلحات الثلاثة ذاتها تلخص المواقف المتباينة للمثاقفة ، سواء أكانت بين جماعة متقدمة وأخرى متخلفة ، وهذا هو الغالب في الدراسات الانثروبولوجية ، أو بين جماعتين متساويتين في درجة التحضر ، وهذا ما لجأت اليه هذه الدراسات مؤخرا ، كرد فعل للنقد الذي وجه اليها حول تركيزها على التفوق العرقي وأماكن سيادة مجتمعات الثقافة الغربية . ولكن بقيت الاشكاليات العامة التي تثيرها المثاقفة بغير حل ، مثل الاندماج أو الانصهار الثقافي الازدواج الثقافي Culture Fusion حركات رد الفعل Biculturalism أو الرفض الوطني Nativistic وقد أوضحت دراسات عديدة في هذا الموضوع أن عمليات المثاقفة تؤثر في الأفراد أكثر مما تؤثر في المجتمعات ، وأن مفهوم الشخصية - للفرد أو للجماعة - يظل أكثر استقرارا عند المثاقفة من السلوك الثقافي في التفكير أو العادات .

وقد ولد طه حسين ونحن في حالة مثاقفة - على أي حال - مع أوروبا . وكانت مثاقفتنا - كما هو معروف - تالية لعملية غزو عسكري فاشل قام به نابليون بونابرت عام ١٧٩٨ . ومنذ ذلك التاريخ لم تنقطع المثاقفة بيننا وبين غزائنا السابقين ، واللاحقين من الانجليز ، وكأئنا بذلك نملك نموذجا غنيا من نماذج الانثروبولوجيا الثقافية ، ومنطقة بحثية عذراء لم يرتدها أحد بعد كما يجب . ومع ذلك لم يدرس طه حسين ، أو غيره من أبناء جيله ، هذه المنطقة ، وإنما اكتفوا بتأملها . وكان هو - بوجه خاص - أعلى الجميع صوتا في تأملاته ، وحماسه للثقافة . بل كان داعيتها المسموع الكلمة ، ومشروع لوائحها ، على نحو يختلف عن دعائهما السابقين ، ابتداء من رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي .

كانت ظروف طه حسين تؤهله للقيام بهذا الدور ، وتمكنه من المساهمة في الدعوة الى قضيته . فالطهطاوي والتونسي لم يسافرا الى فرنسا وقت احتلال الانجليز لمصر ، أو الفرنسيين لتونس . ولا سافرا أيضا للدراسة المنظمة ، وإنما أتاحت لهما أقامتتهما في فرنسا الاطلاع على الكثير من مظاهر الحضارة الحديثة ، فنقلا الى أبناء وطنيهما ما يتناسب مع ثقافتهما من ناحية وثقافة الوطن من ناحية أخرى . وهما لم يسافرا الى فرنسا أيضا بعد جرة علمية حديثة في وطنيهما ، وإنما سفارا من الدار الى النار - مباشرة - اذ صح التعبير العامي ، بلا أي خلفية علمية حديثة . أما طه حسين فكان على العكس من هذا كله . فقد سافر الى فرنسا ذاتها بعد احتلال الانجليز لمصر والفرنسيين لتونس ، بقصد الدراسة المنظمة للحصول على الدكتوراه في التاريخ ، وذلك بعد جرة علمية حديثة في جامعة أهلية ناشئة على الأسس الأوروبية ، فضلا عن أنه تزوج فرنسية بعد قليل من وصوله الى

بلادها فكانه دعم الثقافة النظرية بأخرى عملية على نحو مبكر ، أو كأنما اقتحمت الثقافة حياته الخاصة عن طيب خاطر ، فكان عليه أن يعيشها ، وأن يتعايش معها ، وأن يواجهها بشكالياتها صباح مساء ، وأن يبحث عن حلول لهذه الاشكاليات أيضا .

ومع أن الجرعة الثقافية التي تعاطاها طه حسين في الجامعة الأهلية ، قبل سفره الى فرنسا ، هيأته - أكثر من غيرها - لتقبل الثقافة الأوروبية ، فلا شك أن تجربة سفره واحتكاكه الثقافي المباشر بهذه الثقافة في الجامعة والبيت ، كان لهما دور أكبر في تبلور آرائه حول معنى الثقافة وأهميتها وشروطها وجدواها . ومع ذلك نلاحظ أنه لم يقترب من هذه العناصر اقتراب العالم الباحث ، المعنى بالنظريات والمصطلحات ، وإنما عالجها - من البداية إلى النهاية - معالجة المفكر القلق على ثقافته ، المتحمس لقناعاته .

- ٣ -

كيف فهم طه حسين الثقافة :

لقد بدأت الثقافة الحديثة بيننا وبين أوروبا قبل أن يولد طه حسين كما أشرنا من قبل . وجرت هذه البداية في الشام على نحو ودى محدود منذ عصر النهضة الأوروبية ، في زمن تميزت فيه أوروبا بنمو ملحوظ في المدن ، والتعليم العالي بصفة خاصة ، كما تميزت بتقدم تقني كانت الطباعة بالحروف المتحركة أولى صوره . ومع أن بعض أبناء الشام ترددوا على أوروبا في ذلك الوقت ، والتحقوا ببعض معاهدها ، واستقدموا الى بلادهم بعض المطابع ، فقد ظل ذلك النشاط الثقافي وقفا على الأغراض الدينية ، ولم تفارق هذه المطابع الأديرة التي أوتها ، ولا كان من المسموح لها - في ظل السيطرة العثمانية - أن تطبع شيئا مدنيا . وبذلك كانت البداية دينية بحتة ، سواء عند من ذهب الى أوروبا ، أو من جاء من أبنائها للإقامة في أديرة الشام وتأسيس ارساليات في المدن الشامية ، أما البداية المدنية الواسعة للمثاقفة فلم تحدث الا في عهد محمد علي (١٨٠٥ - ١٨٤٨) على صعيد مصر والشام معا .

ومن النتائج الشكلية لهذه المثاقفة أن طلابها من العرب استعاروا كلمة « النهضة » Renaissance الأوروبية ، وأطلقوها في أوائل هذا القرن على مجموع التغيرات الثقافية - المادية والروحية - التي شهدتها عهد محمد علي وخلفائه على صعيد مصر والشام . ومع أن المفهوم الانثروبولوجي للمثاقفة يعد هذه العملية طريق مرور ذات اتجاهين ، فمن الواضح أن التفوق الذي أحرزته أوروبا - حتى عهد محمد علي - جعل المرور ذا اتجاه واحد تقريبا ، وأن حاجة محمد علي وخلفائه الى الاستفادة العملية من هذا التفوق جعلت المثاقفة من طرف

واحد ، وقنعت بالقبول والتكيف ، فانحصرت المثاقفة في الاخذ والاعتباس من الحضارة المتفوقة وثمارها الثقافية ، ابتداء من طرق التعليم الحديثة الى أشكال التعبير الأدبي الجديد علينا ، مثل الرواية والمسرحية والمقالة .

احتك طه حسين بهذا كله قبل أن يسافر الى أوروبا ، واستفاد من طرق البحث العلمي الحديث أثناء دراسته بالجامعة الأهلية . وكان لاستاذيه ليتمان ونلينيون أعظم الأثر في مثاقفته عن بعد ، كما اعترف هو نفسه (١٣) . فلما تحولت المثاقفة - أثناء بعثته - الى مثاقفة عن قرب ازدادت حصيلته منها ، وتبلورت أفكاره عنها مما ظهر في كتاباته فور عودته في أواخر عام ١٩٢٠ (١٤) .

وفي عام ١٩٢٣ استطلعت مجلة «الهلal» رأيه في «نهضة الشرق العربي وموقفه بازاء المدنية الغربية» فكتب مقالا قصيرا ذكر فيه أن هذه النهضة «قيمة صحيحة قوية ، تستطيع أن تقاوم الخطوب ، وأن تؤتي ما آتته التهضات في أوروبا وأمريكا من الثمرات» (١٥) ، ولا سيما في مصر وسوريا (كانت تشمل بلاد الشام وقتها) وأضاف ان النهضة عامة «تتناول الحياة السياسية والاجتماعية والعقلية ، كما تتناول حياة العواطف والشعور» ، أي أنها ثقافية . أما وسيلتها فهي «الاتصال المتين بالحضارة الأوروبية» ، الذي يشمل جميع فروع الحياة ، بحيث «تغمر الحضارة الغربية مصر والشام ، حتى يصبح هذان البلدان جزأين من أجزاء أوروبا .. فلعلنا لا ننسى أن الحضارة الأوروبية قد عرضت نفسها على مصر فقبلتها مصر ، وأن أهل الشام قد هاجروا الى أوروبا وأمريكا يخطبون الحضارة ويحليلون في اجتذابها الى بلادهم» (١٦) بل «أن المصريين والسوريين مضطرون بحكم الطبيعة الاجتماعية والمنفعة الى أن يقتبسوا نظم الحضارة الغربية ، سياسيا ، بحيث «لا يقيدنا الا شيء واحد ، وهو استعداد شعوبنا لقبول النظم السياسية المعتدلة أو المتطرفة» (١٧) وعلميا بحيث «ندفع في الطريق العلمية الغربية اندفاعا لا حد له الا مقدرتنا الخاصة ، لأن العلم قد أصبح غربيا خالصا ، وليس لنا فيه نصيب قومي . وعلى العكس من ذلك في الفن والادب والحياة الاجتماعية . فلنا فنوننا وأدبنا ونظامنا الاجتماعي . وواجبنا هو أن نحفظ بشخصيتنا قوية

(١٣) راجع كلمته في تأبين باينوليتمان . مجلة المجلة . ديسمبر ١٩٥٨ ، ص ١١ - ١٢
(١٤) كان أول مقال نشره بعد عودته بعنوان «مذهب أرسطوطاليس في السياسة والاجتماع» انظر : الهلال ، فبراير ١٩٢٢ ، ص ٤٨١ - ٤٨٦
(١٥) الهلال : يناير ١٩٢٣ ، ص ٣٤٥ . ويلاحظ أن هذا المقال لم يرد في ببلوجرافيا السكوت وجونز المذكورة .

(١٦) المصدر نفسه ، ص ٣٤٦
(١٧) المصدر نفسه ، ص ٣٤٧ . ويلاحظ أن طه حسين رأى أن النظام الجمهوري المعتدل ملائم لسورية في حين أنه «خطر سيئ» «ابغية في مصر» التي يجب أن تسلك «طريقها الملكية الدستورية على أن يكون دستورها أقرب الى النظام الحر في إنجلترا» .

واضحة في هذه الاشياء ، وألا نقتبس من أدب الغرب وفنه ونظامه الاجتماعي الا ما يمكن شخصيتنا من أن تنمو ، وتتطور ، وتحفظ بما بينها وبين العالم المتحضر من الاتصال « (١٨) .

في هذا المقال القصير المجهول المبكر تكمن خلاصة برنامج المثاقفة كما فهمها طه حسين ، وهو برنامج لم يبخل عليه بالعناية والتوضيح بعد ذلك التاريخ ، ولا سيما في كتابه « مستقبل الثقافة في مصر » وما تلاه من مقالات متفرقة حتى أوائل الستينات .

ولعلنا نلاحظ أن هذا البرنامج - كما جاء في المقال السابق - مزج بين البعد الحضاري والبعد الاجتماعي للثقافة . وألح على أن تكون النهضة الحديثة ثقافية عامة ، وحصر وسيلة المثاقفة في الاتصال المتين بالحضارة الأوروبية في جميع مجالات الحياة ، وطالب بأن تغمر هذه الحضارة مصر والشام حتى يصبحا جزءا من أوربا ، ونادى باقتباس نظمها في السياسة والعلوم . ومع ذلك استثنى الفن والأدب والحياة الاجتماعية من النقل والاقتباس المطلقين ، حتى نحافظ على شخصيتنا القومية ، ونبقيها قوية وواضحة على حد تعبيره .

غير أنه ما لبث أن طور بعض عناصر البرنامج ، وألقى عليها الضوء تلو الضوء . فقد أضاف بعدين آخرين للثقافة فوق بعديها الحضاري والاجتماعي السابقين . وفصل القول في هذين البعدين الجديدين في كتاباته التالية ، ولا سيما في كتابه الكبير المذكور ، وأولهما البعد التربوي أو التعليمي ، والآخر هو البعد الأدبي . وإذا كانت الثقافة الحديثة عموما تقوم على التعليم ، فكذلك المثاقفة ، التي يسعها التعليم ، ويحقق ثمارها بسرعة . أما الأدب - وهو عنصر طبيعي من عناصر البنية الثقافية - فهو « صورة النفس ، وفيض العقل ، وخالصة القلب » (١٩) ولذلك لا يمكن نقله أو أخذه عن الغير . ولكن يمكن توسيع آفاقه - عن طريق الاحتكاك بالآداب الأخرى - بما يحافظ على شخصيته القومية . وإذا كان التعليم يغذي المثاقفة ويرونها ، فالترجمة وسيلة مهمة من وسائل النقل والاتصال ، وهي أيضا مرتبطة بالتعليم . ولذلك نادى طه حسين - في كتابه المذكور - بتنظيمها ، وإنشاء مكتب خاص لها بوزارة المعارف ، التي تولت أمور التعليم والثقافة وقتها ، مثلما نادى بالتوسع في تعليم اللغات الأجنبية ، ومشاركة وسائل الاتصال بال جماهير (الصحافة والسينما والراديو) في التثقيف والتعليم . وهكذا أصبح التعليم والترجمة أهم وسائل الاتصال المتين بالحضارة الأوروبية عند طه حسين . ومع ذلك لم ينس تحفظه السابق فيما يتعلق بالشخصية القومية ،

(١٨) المصدر نفسه ، ص ٣٤٨

(١٩) مستقبل الثقافة في مصر . طبعة دار انكتاب اللبناني ، بيروت ، ١٩٧٣ ، ص ٤٦٧

فأوضح في الكتاب ذاته أن الدعوة إلى الاتصال بأوروبا ، والأخذ بأسباب رقيها ، لا تعنى « أن نكون صورا طبق الأصل للأوروبيين كما يقال .. وإنما ندعو إلى أن تكون أسباب الحضارة الأوروبية هي أسباب الحضارة المصرية ، لأننا لا نستطيع أن نعيش بغير ذلك ، فضلا عن أن نرقى ونسود » (٢٠) .

لم ينس طه حسين أيضا - وهو يطور أفكاره المجعلة في حديثه عن مصر والشام في مقاله المذكور - أن يوسع ذلك البعد القومي الذي أشار إليه بصورة عابرة . ففي كتابه هذا ذاته فصل القول في البعد القومي للمثاقفة ، وجعل حديثه تحت عنوان « واجب مصر نحو الأقطار العربية » ، وكأنه يؤكد التساوى بين الواجب والالتزام . فقد دعا إلى أن تيسر مصر دخول كتبها إلى البلاد العربية ، وأن تنشئ بها مدارس ابتدائية وثانوية . كما دعا إلى التعاون الثقافي بينها وبين هذه البلاد ، وتوحيد برامج التعليم بها جميعا » (٢١) .

وما دمنا ذكرنا الواجب والالتزام ، فلا بد أن نذكر تطورا آخر في تصور طه حسين للمثاقفة ، وهو تطور تم في أعقاب صدور كتابه المذكور ، وكان منطقيا مع حرصه على الشخصية القومية للثقافة ، وخوفه من أن تمس المثاقفة هذه الشخصية . ففي عام ١٩٣٩ نادى القلة المثقفة - على صعيد الثقافة العربية - أن تشعر بواجبها ، وأن تقدره ، وأن تجد في النهوض أكثر مما فعلت إلى الآن .. وهذا الواجب هو تجديد العقل العربي ، وتمكين الكثرة من أن تفكر وتحكم كما تفكر القلة وتحكم ، وتمكين العامة من أن تفهم عن الخاصة إذا استمعت لها ، ومن أن تستجيب للخاصة إذا دعتها - عن بصيرة وفهم - لا عن مجرد الثقة التي تقوم على التقليد » (٢٢) .

لم تكن كلمة « الالتزام » قد ظهرت بعد في العربية بهذا المعنى . وكان بديلها كلمات مثل : الواجب والمسؤولية والتبعة . ومع أن طه حسين نفسه كان أول من استخدم كلمة « الالتزام » عام ١٩٤٧ كمعادل لكلمة engagement الفرنسية ، وهو ينقل ما كتبه سارتر عن الموضوع وقتها ، فلم يتوسع في استخدامها بعد ذلك (٢٣) . ولكنه توسع في استخدامها بالمعنى الوطني . ففي تحليله لأوضاع الثقافة والمثقفين عام ١٩٦١ ينتهي إلى أن « تبعة العالم والمثقف اذن أمام بيئته ووطنه ثقيلة بمقدار حظه من العلم أو من الثقافة ، أو منهما جميعا » (٢٤) لأنه ليس

(٢٠) المصدر نفسه ، ص ٦٣

(٢١) المصدر نفسه ، ص ٤٨٢ - ٤٨٣

(٢٢) الهلال (العدد الممتاز) ، مصدر سابق ، ص ٤٩

(٢٣) راجع : الكتاب المصرد ، يونيو ١٩٤٧ ، مقال « ملاحظات » ، ص ٩ - ٢١

(٢٤) مقال « ثقافة ومثقفون » . جريدة الجمهورية ، ٩ ديسمبر ١٩٦١ ، أعيد نشره في كلمات

مصدر سابق ، ص ٣٦

من الممكن - في رأيه - أن يتثقف الانسان ، ثم يحبس ثقافته ، أو يمنعها عن غيره ، فالثقافة « معرفة يجب أن تنشر بين الناس » (٢٥) ، وكلما ازداد تخصص العالم ، أو اتسعت ثقافة الرجل عظمت تبعته أمام بيئته ووطنه ، ووجب عليه أن ينفع الناس بكل ما حصل وبكل ما اكتسب » (٢٦) .

ولكن ، ثمة تطور أخير ظهر في كتابات طه حسين منذ عام ١٩٤٥ ، وتمثل في تعديل له فكرة الاقتصار في المشاقفة على أوروبا ، وتوسيع مجالها . فقد أعلن في افتتاحية العدد الاول من مجلة « الكاتب المصرى » أن هذه المجلة « ستكون صلة ثقافية ، بأدق معانى هذه الكلمة وأرفعها ، بين الشعوب العربية أولا ، وبين هذه الشعوب وأمم الغرب ثانيا » ثم أضاف أنها ستفتح الأبواب على مصاريعها للتيارات الأدبية والثقافية ، من أى وجه تأتى ، وعن أى شعب تصدر ، وفى أى لغة تكون » (٢٧) .

بهذا المعنى غير المتعصب للتراث الثقافى الأوروبى اكتسبت المشاقفة بعدا آخر - انسانيا عنده . وبه أيضا اكتملت صورتها النظرية الشاملة المتماسكة .

وهكذا تدرج مفهوم المشاقفة ، وتطور شيئا شيئا ، وأصبح واضح الأبعاد ، منفتحا على العالم ، قومى المطالب والالتزام . ولم يعد دعوة الى الأخذ بغير حساب أو وعى أو تخطيط . ومع ذلك فمن الملاحظ أنه أسس هذا المفهوم على مبدأ المنفعة العملية من ناحية ، ولم يذكر شيئا من الناحية الأخرى عن نصيب الطرف الآخر فى عملية المشاقفة ، وهو أوروبا أو غيرها ، من حيث الأخذ والاقتباس . ولكن المشاقفة ليست مبادلة تجارية فى السلع أو الأدوات المادية عن طريق المقايضة . فكل طرف من أطرافها يحدد حاجته أو نصيبه بلا اكراه . وإذا قل نصيب الأخذ عند الطرف المتفوق ثقافيا ، فليس معنى هذا أنه الأريح أو الخالى من العجز فى ميزان المدفوعات الثقافية ، اذا صح التعبير . وقد كان أنصار الاحتكاك الثقافى مع أوروبا - ومنهم طه حسين - واعين بهذه البدهييات على أى حال . وكان هو من أكثرهم وعيا بخطورة الانزلاق الى الدمج أو الذوبان الثقافى ، والمشاقفة القرصنية ، ولذلك تنسب الى التحذير منهما عن طريق الحرص على الشخصية القومية والالتزام بحاجاتها وتوجيهاتها . بل كان - كما لسنا - أحرص على المشاقفة الودية مع الغير بغير استثناء ، ولذلك لم تشغله اشكاليات القبول والتكيف والرفض التى تشغل المشاقفين عموما الا من حيث صلتها بذلك القيد الذى وضعه للمشاقفة ، وهو عدم المساس بالشخصية القومية فى الثقافة .

(٢٥) المصدر نفسه ، ص ٢٧

(٢٦) المصدر نفسه ، ص ٢٨

(٢٧) الكاتب المصرى ، اكتوبر ١٩٤٥ ص ٥ - ٧

غير أن طه حسين شغل نفسه في وقت مبكر - كما يبدو من كتاباته في العشرينيات - بالبحث عن مسوغ نظري قوى للمثاقفة . ويبدو أنه سأل نفسه : لماذا تتصل الثقافات والحضارات ؟ ماذا يبرر الأخذ والاعتباس بين الثقافات ؟ هل هو مجرد الرغبة في النهوض ؟ هل الاحتكاك طاقة بنيوية في الثقافة ؟

ويبدو أيضا أنه اهتدى الى هذا المسوغ النظري - في وقت مبكر - عن طريق دراسة الحضارات القديمة والحديثة واستقراء اتصالاتها . ولكن من المؤكد أنه فكر في بنية الثقافة ومكوناتها ، لا على طريقة أصحاب نظرية تحليل مركبات الثقافة في الانثروبولوجيا ، وإنما على طريقته الشخصية في سبر الظواهر واستقراءاتها .

دهته الى ذلك - على أى حال - محاضرة قراها في العشرينيات للشاعر والكاتب الفرنسي بول فاليري ، كما أشار في مستهل مقاله الاول عن الثقافة عام ١٩٣٠ . وفي هذه المحاضرة حاول فاليري أن يحلل العقل الاوربي ، وأن يرده الى عناصره الاولى ، فخرج من تحليله بثلاثة عناصر هي : العقل اليوناني ، والعقل الروماني ، والدين المسيحي . والتقط طه حسين هذا المفتاح ، وجربه في تحليل مكونات العقل المصري ، كما يقول في ذلك المقال . ولكن تجربته كانت صعبة لأنه خرج بنتيجة مؤداها أننا « مختلفون في العقل اختلافا ظاهرا جدا ، وربما كان خطيرا جدا ، وربما كان مصدر كثير من المشقة التي نلقاها في حياتنا الحاضرة » (٢٨) ومع أنه رد هذا الاختلاف الى اختلاف التعليم واضطرابه ، فقد ظلت فكرة فاليري تلح عليه ، حتى ظهرت مرة أخرى - على نحو مفصل - في الفصول الاولى من كتابه « مستقبل الثقافة في مصر » الذي طرو فيه مفهومه للثقافة ، ودعمه ببرنامج تعليمي متكامل .

وينفض النظر عن هذا البرنامج المثير للنقاش فقد عالج طه حسين - في التمهيد له - فكرة مكونات العقل المصري مرة أخرى . ومع أنه جعل العقل صنو الثقافة ، فقد وجد مهمته أيسر هذه المرة . واستطاع رد هذا العقل - أو تلك الثقافة - الى الظروف الطبيعية والانسانية التي أحاطت بمصر ، وعملت على تكوينها وحركتها في منطقة الشرق القريب أو الادنى (الاطراف كما نسميه حاليا) وفي اطار هذه الظروف اكتسب العقل المصري - على مدار التساريف القديم - ذات المؤثرات التي اكتسبها العقل الاوربي الحديث ، وهي العناصر الثلاثة التي استخلصها فاليري . وقد أوردها طه حسين هذه المرة في صيغة مختلفة (حضارة اليونان ، حضارة الرومان ، المسيحية) ، أى أنه ساوى بين العقل

(٢٨) المجلة الجديدة ، مصدر سابق ، ص ٧٥٢ . وقد أشار طه حسين الى أن المحاضرة فرضت عليه الاعجاب بها ، حتى اضطر الى قراءتها غير مرة .

والثقافة والحضارة معا (٢٩) . ومعنى هذا أن العقل المصرى متساو مع العقل الاوروبى الحديث فى مكوناته الاولى ، مما ييسر سبل الماثقة ويدعمها . هذا العقل المصرى ذاته ، المساوى للعقل الحديث ، سبق له أن دخل فى مكونات العقل اليونانى القديم ؛ فكأن القرابة بين العقليين المصرى والاوروبى تدعمها قرابتهما المشتركة للعقل الافريقى . بل ان الشرق القريب - الأدنى - هو مهد هذا العقل الذى يزدهى ويزدهر فى أوربا ، وهو مصدر هذه الحضارة الاوربية التى نريد أن نأخذ بأسبابها » (٣٠) ولا يمكن الاخذ بهذه الاسباب الا اذا جعلنا التعليم تحت اشراف الدولة ، وجعلناه أيضا موحدا - أو منسقا على الأقل - وعاما حديثا ، ثم جعلناه مقدمة لجامعة مستقلة تتفرغ للبحث والدرس . ولا يمكن أن يثمر هذا كله الا اذا ساندته الثقافة العامة ، والترجمة ، ورعاية الآداب والفنون ، وتوجيه وسائل الاتصال بال جماهير نحو المشاركة فى التنمية الاجتماعية والثقافية .

وهكذا تبين لطله حسين - وبين فى الوقت ذاته - أن الثقافة تراث انسانى مثلما هى تراث قومى ، وأن الثقافات القديمة وحضاراتها لم تعرف العزلة ، وانما كانت تمارس الماثقة قبل أن يعنى بها الأنثروبولوجيون فى هذا العصر . ثم عاد مرة أخرى - بعد أشهر من ظهور كتابه المذكور - فكتب مقاله المجهول الآخر « فى العقل العربى الحديث » ، كأنما ليستدرك به على كتابه السابق ، ولا سيما بعد ما أثاره عند البعض من خلاف واستنكار للتقليل من شأن المؤثرات العربية والاسلامية فى العقل المصرى . وفى هذا المقال عد العقل « مقياسا للحضارات » ومنها حضارة الامة العربية التى « هدى الى الاسلام ، وأخرجت به من الظلمات الى النور » . وعد هذه الحضارة « لم تبلغ ذروتها زمن العباسيين الا حين عرفت فلسفة اليونان ، وعلمهم ، وفنهم الرفيع ، وفنونهم التطبيقية » (٣١) وبهذه المعرفة شارك العرب فى هذا كله ، وأضافوا اليه . ولكن العقل العربى الحديث استمرار للقديم من ناحية ، واقتباس من العقل الاوروبى من ناحية أخرى . أما مكوناته الاولى فكانت التراث والاقتباس عن الامم الاخرى ، فى حين لا تختلف مكوناته الحديثة عن هذا الا فى مصادر الاقتباس . ولهذا انقسم العرب المحدثون - مثلما انقسم العرب القدماء - بين محافظ ومجدد . عاد طه حسين مرة ثالثة ، عام ١٩٥٧ ، فكتب أن العرب ورثوا ثقافة اليونان وأن الأوربيين ورثوا ثقافة العرب ، وعرفوا حقائق الثقافة اليونانية أكثر مما

(٢٩) مستقبل الثقافة فى مصر مصدر سابق . ص ٢٩

(٣٠) المصدر نفسه . ص ٧٨

(٣١) الهلال ، العدد الممتاز ، مصدر سابق ، ص ٤٥ . وقد عرف العقل هذه المرة بأنه مزاج خاص ينشأ من الاخذ والعطاء . أى من الاحتكاك ، أو الماثقة .

عرفها العرب ، فانتفعوا بها ، وأضافوا إليها ، كما انتفع العرب بثقافة غيرهم من الأمم ، وأضافوا إليها من عند أنفسهم . وما ذلك الا لأن « الثقافة والعلم ليسا مقصورين على أمة من الأمم ، أو جيل بعينه من أجيال الناس ، وإنما هي أشبه شيء بالنسيم الذي يتنسمه الناس جميعا ، والذي يحمل من ألوان الغذاء ما يصادف القادرين على ذوقه وتمثله ، والملائمة بينه وبين طبائعهم وأمزجتهم » (٣٢) . وللمرة الثالثة أورد العناصر الثلاثة التي سبق أن نقلها عن فاليري . ولكنه أوردتها بصيغة مختلفة ، هي : « تراث اليونان في الفلسفة والأدب والعلم والفن ، وتراث الرومان في النظام والتشريع وفي السياسة والحرب ، والمسيحية » (٣٣) . ثم حلل مكونات العقل العربي على أساسها فوجدها مطابقة مع فارق واحد ، هو احلال الاسلام محل المسيحية . وأضاف أن الانحراف عن أصل من هذه الاصول الثلاثة يؤدي الى ضعف الأمة صاحبة هذا العقل أو تلك الثقافة ، سواء أكانت أوربية مسيحية أو غربية اسلامية .

وبهذه المعانى الأخيرة المكملة لسابقتها أو المعدلة لها ، يتضح المسوغ النظرى للمثاقفة عند طه حسين . فالمثاقفة عنده تراث معروض على الناس كافة ، داخل هذه الثقافة أو خارجها . وهى تراث قومى المحتوى ، انسانى الشكل والاطار والتوجه ، يقوى بقوة أصحابه ، ويضعف بضعفهم . وليس من النقص أو العيب فى شيء أن يأخذ الناس من هذا التراث أو ذاك فهو مثل الهواء قابل للاستنشاق ، ومطروح لمن يستنشقه . وإذا قدر لثقافة أن تأخذ وتستعير اليوم ، فقد تعطى وتعير غدا ، مثلما قد تكون أعطت وأعارت بالأمس . فالأمر كله شركة بين البشر ، وكلا مباح . والعاقلة من لا يحجم عن الاخذ والاستعارة ، والابداع والاضافة ، حتى يتمكن من العطاء والاعارة .

بهذه المعانى أيضا استظل منهجه فى المثاقفة ، فى قوله عام ١٩٣٩ :

« سيكون الفوز دائما لهذا المزاج الذى يأتلف من خير ما فى القديم ، ومن خير ما فى الحديث ، والذى يجعل العقل العربى الحديث شديد التأثر بالحضارة الأوربية ، شديد المشاركة فيها ، كما جعل العقل العربى القديم شديد التأثر بالحضارة اليونانية ، شديد المشاركة فيها ، والاضافة إليها أيضا » (٣٤) .

(٣٢) المجلة . يوليو ١٩٥٧ ، ص ٥

(٣٣) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

(٣٤) الهلال ، العدد الممتاز ، مصدر سابق ، ص ٣٨ . وقد تنبأ طه حسين بما قد يحدثه ذلك الوضع من ازدواج ، عثرى « من يفكر بعقلية القرن التاسع أو العاشر للهجرة ، ويعيش كما يعيش المترفون من أهل لوندرة وباريس » .

أما كلمة « المزاج » هنا فتشير - في النص - إلى العقل ، مثلما تشير إلى الحضارة والثقافة ، على النحو الذي فسر هو به كلمة « العقل » عند فاليري .

- ٤ -

ماذا كان صدق هذا المفهوم النظري للمثاقفة على الصعيد العملي التطبيقي ؟ لقد عاش طه حسين - على الصعيد الشخصي - حالة فريدة طويلة المدى من المثاقفة ، امتدت نحو ٦٥ عاما ، ابتداء من التحاقه بالجامعة عام ١٩٠٨ إلى وفاته عام ١٩٧٣ . وكان سفره إلى فرنسا ، وزواجه بفرنسية ، تدعيما للمثاقفة ، وغذاء لها في آن واحد . وقد روت زوجته في كتابها « معك » الكثير من مظاهر هذه المثاقفة ذات الاتجاهين التي عاشها معا ، مثل تمثله بأبيات من الشعر أو آيات من القرآن في حديثه معها (٣٥) ، وتحول دارهما في القاهرة إلى مزار لعشرات من الفرنسيين والأوروبيين ، الذين كانوا يزورون مصر أو يمرون بها ، حتى لو لم يكونوا يعرفونه معرفة شخصية . ومن هؤلاء الأدباء هنري ميشو وسان اكزوبيري وكوكتو وجيد وديهاميل ، والمستشرقون ماسينيون وبلاشير وجاك بيرك . وكانت درجات الدكتوراه الفخرية التي منحتها إياها الجامعات الأوروبية (ليون ، مونبلييه ، روما ، أكسفورد ، أثينا ، باليرم ، مدريد ، غرناطة) تقديرا لجهوده في المثاقفة بمقدار ما كانت تقديرا لمواهبه أيضا .

وعلى الصعيد العلمي خصص طه حسين جانبا لا بأس به من جهوده الفكرية والكتابية لتقديم الفكر والأدب الأوروبي وترجمتهما ، والقاء الضوء عليهما ، أو مراجعة ترجمات لهما (٣٦) . وكانت مجلة « الكاتب المصري » أشبه بالجسر بين ثقافتين خلال السنوات الثلاث التي أعقبت الحرب العالمية الثانية . ففضلا عما نقله كتابها من التراث الإنساني ، ومن استكتبتهم من الفرنسيين والأمريكيين قدم طه حسين نفسه - على صفحاتها - دراسات إضافية عن أدباء لم يكونوا معروفين في العربية قبل ذلك ، مثل سارتر ، كامو ، كافكا ، رايت . كما قدمت المجلة دراسات أخرى عن الآداب الروسية والأمريكية والانجليزية على نحو من العمق والاستقصاء لم يعرف من قبل (٣٧) .

غير أن أهم جهوده في هذا المجال تظل ممثلة في الوظائف والمناصب التي تقلدها ، كأستاذ جامعي ، وعميدا لكلية الآداب ، ومستشارا لوزارة المعارف ،

(٣٥) سوزان طه حسين . معك . ترجمة بدر الدين عروكي . دار المعارف القاهرة ، ١٩٧٩ ، ص ٩٣ - ٩٤

(٣٦) راجع أعلام الأدب المعاصر في مصر (١) ، مرجع سابق ، ص ١١٣ - ١١٧

(٣٧) راجع كتابنا . دليل المجلات الأدبية في مصر (١٩٣٩ - ١٩٥٢) ، هيئة الكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٥ ، ص ٨٦ - ٨٧

ومديرا لجامعة الاسكندرية ، ووزيرا ، ومشرفا على البرامج الثقافية والترجمة بالجامعة العربية والمجلس الأعلى للآداب والفنون . وعن طريق هذه الوظائف والمناصب حقق الكثير من برنامج الثقافة الذى مر بنا . فقد تولى إنشاء جامعتى الاسكندرية وعين شمس ، ومعاهد الدراسات السودانية (الافريقية حاليا) والبحرية والفلكية بجامعة القاهرة ، والمعهد المصرى فى مدريد . وفتح المجال بالتعليم الثانوى والجامعى للغات أخرى غير الفرنسية والانجليزية . وخطط وأشرف على برامج ترجمة أعمال شكسبير والالف كتاب . وحين تولى وزارة المعارف عام ١٩٥٠ حاول أن يحقق برنامجه فى الثقافة بكل الطاقة والحسم « غير المسبوقين فى تاريخ الحكومات المصرية » ، كما قال - بحق - المستشرق بيير كاكيا (٣٨) .

وفى هذا كله ، وغيره ، كان طه حسين يطفىء نار الجهل ، ويضىء نور الثقافة والثقافة ، بلا كلل ولا ملل . وبمقدار ما أخذ واقتبس ، وشجع على الأخذ والاقتراس كان شديد الاعتزاز بثقافته ولغته العربيتين . وبمقدار ما جمع بين ثقافتين كان - أيضا - يمثل ذلك المزاج الذى « يأتلف من خير ما فى القديم ، ومن خير ما فى الحديث » - على حد تعبيره - فى كلتى الثقافتين .

- ٥ -

عند هذا الحد نستطيع أن نجمل نتائج البحث على النحو التالى :

أولا - مال طه حسين فى تعريفه للثقافة الى معناها الضيق الذى يربطها بمنتجات العقل والشعور ، مثل الفكر والعلم والادب والفن ، بالرغم من ربطه اياها بالمجتمع والحضارة والتاريخ .

ثانيا - توصل الى أهم الأبعاد التى طرحتها التطورات النظرية فى مفهوم الثقافة منذ النصف الاخير من القرن ١٩ . وهذه الأبعاد هى -- على توالى ظهورها - المعرفى ، التربوى ، الحضارى ، الانسانى ، الاجتماعى ، التاريخى .

ثالثا - تأثر بعملية الثقافة التى جرت بيننا وبين أوروبا قبل عقود - على الأقل - من مولده . ورحب بها قبل أن يسافر الى أوروبا ، حيث شغله مفهومها أكثر من ذى قبل . وكافت دراسته هناك ، وزواجه بأوربية ، على رأس الحوافز الشخصية التى أثرت فى الحاح مفهوم الثقافة على فكره ، ومتابعته له الى النهاية ، حتى أصبح من أهم دعاة الثقافة ،

ومشرعيتها ، وبناتها ، في الفكر العربى الحديث ، ان لم يكن أهمهم على الإطلاق ، بسبب الوظائف والمناصب التنفيذية التى أتيحت له .

رابعاً - طرح - عقب عودته من أوروبا - برنامجاً نظرياً للمثاقفة يتميز بالمرونة ، والأصالة ، والطموح ، والغيرة على الثقافة الوطنية والقومية . ثم أضاف إليه عبر السنين ، خلاصته أن الأخذ والاقتراس من أوروبا ، ضروريان بغير حدود إلا المساس بالشخصية القومية . ولكنه سرعان ما وسع حدود مصادر الأخذ والاقتراس بحيث تشمل الثقافة الانسانية عامة . ووضع قيداً آخر - بالإضافة الى قيد المحافظة على الشخصية القومية - وهو التزام المثقفين العرب ازاء تجديد العقل العربى وإزالة الهوة بين الخاصة والعامة .

خامساً - أقام المثاقفة على أساس نظرى خلاصته أن الثقافة تراث انسانى عام ، مطروح على البشر كافة ، أشبه بالهواء المتاح لمن يستنشقه . ولا يمكن أن تعيش الثقافة فى عزلة عن الأخذ والاقتراس ما دامت فى حاجة اليهما . وعندئذ يمكن لها أن تبذل وأن تضيف ، وأن تتيج الأخذ والاقتراس لغيرها بعد ذلك . وكأن عملية المثاقفة دورة طبيعية فى جسم الأمم ، وبنية المجتمعات .

سادساً - أتاحت له ظروفه الشخصية ، ووظائفه ومناصبه التنفيذية العديدة أن يضع برنامجاً فى المثاقفة موضع التطبيق ، وأن يشرف بنفسه على تنفيذه ، واستقبال ثماره التى ما زلنا نستفيع بها حتى اليوم ، فى التعليم والترجمة والإبداع .

د. على شلش

رؤية طه حسين لعلاقة الثقافة العربية

بالثقافة الغربية

ان علاقة الثقافة العربية الاسلامية بالثقافة الغربية قد طرحت على الفكر العربى الحديث والمعاصر ، وقد اختلفت مواقف المفكرين العرب من هذه العلاقة. واختلف تعاملهم معها حسب المنظومات الفكرية التى كانوا يصدرون عنها ، والاطروحات التى كانوا يدافعون عنها .

ولكى ندرس رؤية الدكتور طه حسين لطبيعة هذه العلاقة بين الثقافة العربية والثقافة الغربية يجب أن نشير الى المواقف التى سبقته وننزل القضية فى اطارها التاريخى والحضارى .

ان اللقاء الحضارى الذى جمع الشرق بالغرب أو الحضارة العربية الاسلامية بالحضارة الغربية هو القادح الاول لاثارة هذه القضية اذ أن هذا اللقاء قد تم فى مناخ غلب عليه منطق التحدى والغزو . فقد كان حملة مشعل الحضارة الغربية ممن يحملون فى نفس الوقت أسلحة الاستعمار .

ولذلك كانت أولى القضايا التى وجب على المثقف العربى حلها هى علاقته بالغرب . وقد تمثلت تلك العلاقة فى بعدين أساسيين : يتمثل أولاهما فى التنازع بين رفض الغرب على المستوى السياسى والعسكرى وتقبله على المستوى الحضارى والفكرى والثقافى . بينما يتمثل الاخر فى التعارض بين ثنائية الاصاله / والمعاصرة أو القديم / والحديث أو التقليد والتجديد أى فى التعارض الذى افترضه الرواد بين الثقافة العربية الاسلامية بكل مقوماتها وخاصة بمقوماتها العقائدى الدينى وبين الثقافة الغربية المتفوقة علميا وعسكريا وسياسيا.

وبذلك فقد مثل الغرب بالنسبة الى المثقفين العرب الاوائل - أى منذ أن تم هذا اللقاء فى منتصف القرن التاسع عشر - مثل العدو والنموذج فى نفس الوقت أو كما قال هشام شرابى : « ان مشكلة النخبة المثقفة العربية فى علاقتها بالغرب تنبع من تلك الازمة ، المتضمنة فى الموقف العربى والتى تتمثل فى اضطرارهم وتكنولوجيا الحديثه » (١) .

Sharabi. H.: «The Orisis of the in telligentsia in Middle East». Op. cit., (١)
p. 147.

أما التعارض بين القديم والحديث والاصالة والمعاصر والثقافة العربية والثقافة الغربية، فيمكن في ما استشعرته النخبة المثقفة المسلمة من الاخذ بمنتجات هذه الثقافة الغربية المسيحية الفكرية والعلمية . وما يمكن أن يقود اليه من تهديد لمقومات الذاتية العربية الاسلامية ، وقد أدى هذا الانجذاب الى الثقافة الغربية والتثبث بالثقافة العربية الى تميز الوعي العربى الحديث بنوع من القلق والاضطراب والتمزق الفكرى الناتج عن احساس المثقفين العرب المسلمين بضرورة الجمع بين طرفين كانا لا يزلان يبدوان وكأنهما نقيضان لا يجتمعان وهما : الثقافة التقليدية الموروثة من جهة ، والثقافة الاوروبية الواردة من الغرب من جهة أخرى . وكان السؤال الذى بدأ يطرح نفسه على المفكرين العرب المحدثين هو : هل من سبيل الى الجمع بين الثقافتين في وحدة عضوية واحدة لا تتخلل عن أصالتها وعن خصوصيات هذه الاصالة العقائدية والفكرية والحضارية - ولا تقصر عن مسايرة العالم المعاصر ؟ .

وجاءت الاجابات مختلفة متباينة حسب الظروف التى ظهرت فيها - وحسب الاليات الذهنية التى وظفها كل مفكر لفك التناقض بين طرفي الاشكال وقد كانت الاجابات الاولى التى جاءت في مدونات رواد القرن التاسع عشر مبنية على طرف واحد من طرفي المعادلة الحضارية ومقصية للطرف الثانى فقد تضمن استنجادهم بالتراث والثقافة العربية الاسلامية - ودعوتهم الى التمسك بهما رفضا لمنجزات الحضارة الغربية المعاصرة ولقيمه ومؤسساتها وأصبح كل ما انجز في هذه الثقافة العربية من فكر وابداع سند العربى في عملية تأكيد الذات والدفاع عن هويته ورد الغزو الغربى - وظهرت نتيجة لذلك مقولة أحياء الثقافة والتراث في كتابات متقفى القرن التاسع عشر كنوع من التسلح الذى مارسه الرواد تعويضا عن تراجع الحاضر وكضرورة حضاريه للدفاع عن الانا في وجه تحديات الآخر الغربى المتفوق عسكريا وسياسيا ومعرفيا وثقافيا .

وأصبحت بذلك اشكالية عصر النهضة الاساسية هى اثبات ان الثقافة العربية الاسلامية هى أكثر غنى وأكثر عقلانية من الثقافة الغربية المعاصرة حتى وان كانت هذه الثقافة متفوقة في العصر الراهن نظمها ومنجزاتها وعلومها - وان تأخر العرب المسلمين اليوم لم يكن الا بسبب ابتعادهم عن الدين الاسلامى الذى أقسام على أساسه السلف الحضارة الاسلامية - ونتيجة لهذا الصراع الخارجى مع الحضارة الغربية فقد اتخذ الصراع الثقافى الداخلى طابعا دينيا سياسيا في الدرجة الاولى وهذا ما يفسر كيف أن التراث قد شكل بالنسبة الى الطرح السلفى ضمانه في المواجهة مع الغرب ، وكيف كان يغالى في تمجيده واللجوء اليه بقدر ما يشعر . أن الخطر الذى يهدده من الخارج أقوى - ومن

هنا صار النتاج الثقافى الذى أنتجه السلف رمزا للشخصية العربية الاسلامية - وصار كل ما يخلخل صورته وكأنما يخلخل هذه الشخصية ذاتها (٢) .

ومن هنا أيضا أصبح التراث كأنه فضاء من النصوص مثالى متعال عن النقد وتحول النص التراثى الى سلطة مرجعية تفرض على الفكر المحدث تقييماته لخياراته الحاضرة ومن هنا جاء شعار القياس الذى صاغ أنحل للأزمة الحاضرة - المتمثلة فى تخلف العرب المسلمين - صياغة مفادها أنه لا يصلح أمر هذه الأمة الا بما صلح به أمر أولها .

لذلك كانت الاجابة الثنائية على السؤال السابق هى أنه يمكن الاخذ بأحسن ما أنجزته الثقافة الغربية المعاصرة مع الإبقاء على أحسن ما أبدعه السلف أى أن الخطوة التى سعت الى تحقيقها فئة أخرى من المثقفين العرب فى القرن الماضى، وبداية هذا القرن هى التوفيق بين التراث العربى الاسلامى ومنجزات الحضارة الغربية - ولم تكن هذه الفئة الاصلاحية المتحررة فى جوهرها أكثر من نزعة محافظة فى اطار المحافظ ، ولكنها مسلحة بادرار عقلى لوضعها - ولتقتضيات العلاقة مع الغرب - ولذلك فتحت الباب أمام اقتباس فكر الغرب وشرعت للاستفادة من علومه ومعارفه وادارته ونظمه ومؤسساته وهذا ما عكسته لنا كتابات خير الدين التونسي ورفاعة الطهطاوى وللانقاع بهذا الموقف فقد سعى هؤلاء المثقفون الى التوفيق بين الموروث والمقتبس وازالة التعارض الظاهر بين ما يدعون الى اقتباسه من الغرب وبين أسس الثقافة العربية الاسلامية ببيان أن ما يدعون الى اقتباسه قد تضمنه التراث العربى الاسلامى فى أشكال وتحت مصطلحات أخرى ، ومن هذا المنطلق التوفيقى جعلوا الشورى مقابل الديمقراطية وأهل الحل والعقد مقابل التمثيل النيابى والبرلمانى .

وهكذا قاد هذا الموقف التوفيقى الى تعامل انتقائى مع التراث ومع مكونات الثقافة الموروثة - جعلهم يبحثون فيها عما يمكن أن يشرعوا به للاقتباس من الغرب - ولكنهم كانوا فى نفس الوقت يشرعون للفكر المعاصر أن يمارس على تراثه الانتقاء والتجزئة .

ولذلك كانت الخطوة التى سعى الدكتور طه حسين الى تحقيقها فى كتاباته ومؤلفاته ومقالاته هى تجاوز التوفيقية بين التراث والحداثة أو بين الثقافة العربية الاسلامية والثقافة الغربية المسيحية - اذ قال بالتراث الانسانى العام الذى يشمل مختلف العصور ومختلف الحضارات والثقافات وأدرج فيه الثقافة العربية كحلقة من حلقاته ساهمت فى انشائه ومن حقها أن تأخذ بمكتسباته

(٢) وهذه الإشارة هامة لأنها ستوضح لنا سبب الهجمة العنيفة التى مورست على الدكتور طه حسين عندما حاول أن يخضع هذا التراث للنقد العلمى وخاصة فى كتابه : « فى الشعر الجاهلى » .

الحديثة . وأن لا تقنع باجترار الماضى والبقاء أسيرة منجزات السلف - لأن هؤلاء السلف والاجداد قد تحاوروا بدورهم مع الثقافات الانسانية الاخرى وترجموا علومها ومعارفها واستفادوا منه : « فما أكثر الآثار العلمية والفنية والادبية التى تنعم بها الانسانية الراقية ، وما أشد جهلنا لهذه الآثار وغفلتنا عنها ! » .

وما أقل حظنا من الاستمتاع بلذاتها النقية الممتازة . وما أكثر حديثنا عن مجد العرب الاولين حين أقبلوا فى شره رائع على آثار الأمم المتحضرة فنقلوها الى لغتهم ، ومزجوها بتراثهم وغذوا بها عقولهم وقلوبهم وكونوا منها حضارتهم « (٣) .

وأن الدكتور طه حسين قد فتح بذلك المجال لعلاقة حضارية مخصبة مع الثقافة الغربية ، وخرج عن الثنائية التوفيقية - اذ قال بمصر الوطن وضرورة اتصالها بالغرب الليبرالى والاخذ عنه فى نظم السياسة والادارة والاقتصاد والتعليم والفكر . دون الحاجة الى خلاصة روحية أو تركية أو عربية وانما التوجه مباشرة الى أوروبا .

ولا يمكن تفسير موقف طه حسين اذا أخذناه كسمة معزولة فى الفكر العربى المعاصر وانما يمكن تفسيره بادراجه فى سياقها من الفكر الليبرالى الوطنى فى بدايات هذا القرن . انه فكر ورث أهم نظريات الفلاسفة الغربيين - فقد أخذ عن أوجست كونت - وريتان وميل ستوارت - وامن بأن التقدم البشرى يخضع لحتمية - وأن هذا التقدم قد أفضى الى الحضارة الاوربية وجعل ثقافتها ترتقى الى مركز العالمية . كما آمن هذا الفكر الليبرالى العربى بما قاله جوستاف لوبون - الذى اهتم بحضارة العرب فى العصر الوسيط - ومنه تعلموا فكرة « الطابع القومى » القائلة بأن لكل شعب بنيته الذهنية الثابتة وهى بنية تتكون بالتراكم التاريخى البطيء ولا تستغير الا ببطء - وبأن هذه البنية الذهنية مؤسسة على عنصرين أساسيين :

١ - عنصر العقل

٢ - عنصر الطبع : أى مجموعة المواهب وهى أقل ثباتاً من العقل .

وهذا ما يفسر كيف أن لطفى السيد ومدرسته الفكرية التى أنجبت محمد حسنين هيكل وطه حسين - قد أنخرطوا جميعهم فى البحث فى التاريخ المصرى القديم والوسيط والحديث .

(٣) د. طه حسين : « مستقبل الثقافة فى مصر » ص ٤٥٩ ضمن الاعمال الكاملة : مجلد علم التربية .

وقد تفرعت عن هذا البحث قضايا فكرية عديدة أهمها اعتبار التراث انساني وقد انتبه الدكتور طه حسين في مقاربتة لهذه القضايا الى أهمية الثقافة الأوروبية المعاصرة - ولكنه تفرد بنظرة خاصة الى الثقافة ، فقد رأى أن مصر أقرب الى أوروبا منها الى آسيا - وقد ترتب عن هذه الرؤية فكرتان رئيسيتان :

١ - الاولى أن مصر بتاريخها الحضارى العريق تشكل وحدة قومية تربطها مع العرب رابطة روحية عميقة - ولكنها تتفرد بجملة مشخصات « وبعد فم مشخصات مصر واضحة بيّنة ، يشخصها اقليمها الجغرافى الذى تعيش فيه ، ويشخصها دينها وهل ندعو الى أن تفنى مصر في أوروبا اذا دعوناها الى أن تحتفظ بهذا الدين وتلائم بينه وبين مقتضيات الحياة ، وتشخصها لغتها العربية وتراثها الفنى والادبى ثم يشخصها تاريخها الطويل العظيم » (٤) .

٢ - أما الفكرة الثانية فهي أنه منذ فتوحات نابليون ينبغي أن نتجه الى أوروبا التى يشكل البحر الابيض المتوسط همزة وصل بينها وبين مصر وليس مجرد حاز مائى .

وفى هذا الاطار ينبغي أن نفهم فكر طه حسين واهتمامه بتاريخ مصر القديم وبأوروبا وبثقافتها فى نفس الوقت حتى لا تبقى مصر معزولة عن منجزات أوروبا وحتى تتجاوز حالة التخلف الراهن وتلتحق بالامم الراقية التى تحتل مركز الصدارة فى الفترة المعاصرة لأنه لا يريد لمصر : « أن ينبئها تاريخها بما كان لها من سيادة ومجد وفضل على الحضارة ، فتجيبه بأن هذا حق ولكنها الآن عيال على أوروبا وستظل عيالا على أوروبا لأنها متمسكة بحياتها الحاضرة ولا تريد أن تأخذ بأسباب الحضارة الأوروبية؟ » (٥) .

وقد تأسست دعوة طه حسين للاخذ بالحضارة الاوربية والاتصال بالثقافة الغربية على مبدأ الاهتمام بالجنود : جذور النهضة الاوربية ، ذلك أن عصر النهضة هو عصر انبعاث الكلاسيكيات اليونانية واللاتينية ، ولهذا فان اتجاهنا نحو أوروبا لا ينبغي محاصرته فى حدود انجازاتها الحديثة ، بل لابد من البحث عن الينابيع الاولى ، وذلك حتى تتكامل الصورة الشاملة للحضارة الاوربية الحديثة ، بمقدماتها ، بدلا من الاقتصار على نتائجها . فالوعى الحضارى المتكامل هو لب تفكير طه حسين حول علاقة الثقافة العربية بالثقافة الغربية .

وبذلك تفهم كيف ترجم وشجع على ترجمة اليونانيات مستهديا بأستاذه لطفى السيد الذى نقل « أرسطو » الى العربية ، أما طه حسين فقد ركز على التراجميدى الاغريقية ، ونقل أغلب آثارها الى العربية .

(٤) طه حسين : « مستقبل الثقافة فى مصر » ص ٣٩ .

(٥) طه حسين . « مستقبل الثقافة فى مصر » ص ٣٩ .

وان ما كان يهدف اليه طه حسين هو ترسيخ فهم جديد للعلاقة مصر بأوروبا وهو فهم مؤسس على اعتبار التراث انسانيًا شاملاً لكل الثقافات البشرية منذ أقدم العصور - وإذا ما أدرجنا الثقافة العربية ضمن مكونات هذا التراث - فأننا سنكشف عن صد أنفسنا بفعل مركبات النقص عن ثقافات الآخرين وحضارتهم .

كما أن خصوصية مصر التي تميزها عن باقي البلدان العربية من شأنها أن تشرع لهذا الاتصال القوى مع أوروبا .

ذلك أن تاريخ مصر في نظر الدكتور طه حسين قد تحقق دوماً مع اليونان من خلال الصلات العضوية الجوهرية بالمدنيتات الغربية . وأن مصر قد استعادت منذ ابن طولون شخصيتها القديمة « وليس على هذه الشخصية خطر من الحضارة الحديثة . ولست أدري لم تضيع شخصية المصريين إذا ساروا سيرة الأوروبيين ولا تضيع اليابانيين ، مع أن لمصر من المجد والسابقة ما ليس لليابان مثله » (٦) .

وحاضرها يقتضى منها هذا الاتصال - خاصة بعد أن أحرزت استقلالها (٧) فقد اعتبر طه حسين أن مصر تبدأ بهذه المعاهدة عهداً جديداً من حياتها « ان اكتسبت فيه بعض الحقوق ، فان عليها أن تنهض فيه بواجبات خطيرة » . إذ أن هذه الحرية وهذا الاستقلال ليسا غاية ، وإنما هما وسيلة الى المدنية الحديثة ، التي لا يمكن أن تدركها الا اذا حذونا حذو أوروبا في نظام الحكم الديمقراطي - وفي مؤسساتها الليبرالية والقضائية والاقتصادية وقد رأى في أوروبا مركز الحضارة في العصر الحديث وهي لم تبلغ هذا المستوى الا بفضل نوع من التوازن الذي يترك للعقل حريته في الحكم وسن الشرائع التي تستهدف العدالة بين أفراد الشعب وفي اقامة أنظمة عادلة تحترم القانون ، وتوفق بين المصالح لذلك يرى صاحب « المستقبل » أن العرب ، وأن مصر بالذات لا يمكن لها أن تكون متمدنة ، ما لم تنتم الى أمة متمدنة ، وكى تكون متمدنة ينبغى أن تنتمى الى أمة ديمقراطية، ولا تكون ديمقراطية الا اذا كانت لها حكومة مسؤولة أمام مجلس نيابى منتخب انتخاباً عاماً .

لقد اعتبر طه حسين اتفاقيتي سنة ١٩٣٦/١٩٣٧ عهد تصالح جديد بين مصر وأوروبا بعد أن انتهى خصامهما السياسى، ومعاهدة استقلال والغاء للامتيازات.

(٦) نفس المصدر ص ٣٩ - ٤٠ .

(٧) نشير هنا الى الكتابات التي ألفها طه حسين في أواخر الثلاثينات وخاصة « مستقبل الثقافة » سنة ١٩٣٨ - أى بعد سنتين من توقيع المعاهدة الانكليزية المصرية التي أنهت رسمياً الاحتلال .

كما رأى أن هذه المعاهدة قد جعلت من المستحيل أمام الفكر العربى وخاصة المصرى المعاصر التفكير فى العودة الى احياء نظم عتيقة قديمة لانه سيجد أمامه عقبات لا تذلل وهى عقبات داخلية يضعها المصرى الحريص على التقدم والاخذ بأسباب الحضارة وأخرى خارجية تتمثل فى أوربا ذاتها التى عاهدتها مصر على أن تسأيرها وتسير سيرتها . ومنطلق هذا الرأى هو نفس الفرضية التى انطلق منها ليديرج الثقافة المصرية فى التراث الانسانى العام - والقائمة على مقولة « العقل المصرى » . الذى يشارك العقل الاوربى الغربى جذوره الحضارية منذ اليونان والرومان عبر الرابطة المتوسطة .

لذلك فهو يرى المعاهدة تصديحا لمسار العلاقة بين مصر وأوربا : ويشير الى تلك الامم التى « أتاح لها استمتاعها بالاستقلال السياسى من الحرية فى تنظيم الامور ما لم يتح لنا الا منذ وقت قصير جدا فهذه الامم قد أسرعت الى الحياة الاوربية الحديثة فاتصلت بها اتصالا لا تردد فيه ، وما أسرع ما انتفعت بهذا الاتصال وانتتهت الى غايتها ، فأصبحت مشاركة بالفعل فى الحياة العقلية الاوربية ، وها نحن أولا قد ظفرنا بحريتنا ، وكان الحق علينا أن يدفعنا هذا الظفر دفعة قوية الى الأمام . ولكننا ما نزال بعد الاستقلال كما كنا قبل الاستقلال نسمع العالم جعجعة ولا نريه طحنا » (٨) .

وبذلك فتح طه حسين لمصر مجال تحول لا نهاية له راسخة جذوره فى التاريخ وممتدة الى الحاضر - وبذلك يصبح المقتبس مشروعا - وتصبح سبل التحول كلها تابعة من الممارسة التاريخية وتنعدم المحاولة التوفيقية التى ظهرت فى خطاب السلفى أو الاصلاحى - لأن الاساس الذى قام عليه موقف طه حسين وظهر فى خطابه الثقافى والفكرى هو أساس ليبرالى يؤمن بالانفتاح ويعتبر ان اقتفاء مصر لاثار أوربا لا يعنى انفصالا عن خصوصياتها وتراثها .

ان خطاب الدكتور طه حسين يمكن أن يعتبر أبرز خطاب متفائل بمستقبل العلاقة بين الثقافة العربية والثقافة الغربية ، بل وبفوائد هذه العلاقة وآثارها الايجابية على مصر بالذات ، فى اطار المدرسة الفكرية الليبرالية لثقفى مطلع القرن العشرين - ولكن تميزه عن المثقفين الاخرين يتمثل خاصة فى أنه ركز على مسألة التعليم ونشر الثقافة منظرا فى كتاباته أولا ، ثم ممارسا فى مناصبه السياسية التى تولاهها فيما بعد . ولكنه لم يهتم بالمسألة الثقافية معزولة عن الميادين الاخرى التى تنزل فيها الثقافة والتعليم ، بل طرح بالوضوح ذاته ، المسألة الحضارية بأكملها ، وكان بالفعل أبرز صوت فى الثقافة العربية المعاصرة

(٨) « مستقبل الثقافة » ص ٤٦٥ - ٤٦٦ .

يطرح الثقة بالغرب والحضارة الاوربية ، ويدعو الى قبولها كاملة بمثل هذه الجراءة والصراحة والانفتاح ، قبل أن تثور الحركة الاسلامية على الاتجاه العلمانى الليبرالى الصريح فى الفكر العربى المعاصر . لذلك نجده يهتم فى اطار اهتمامه بالقضية الثقافية ، بالسياسة ونظام الحكم والاقتصاد وقضايا المجتمع لأن هذه الميادين كلها تؤثر على الوضع الثقافى بمصر وعلى علاقتها بأوروبا والثقافة الغربية . فلو أخذنا كتاب « مستقبل الثقافة فى مصر » وهو أساسا مشروع ثقافى متكامل للسياسة التعليمية بمصر الثلاثينات - لوجدنا هذه القضايا جميعها حاضرة فى الكتاب لأنها على صلة وثيقة بالثقافة والتعليم .

ومثلا يهتم الدكتور طه حسين بقضية الطبقات الاجتماعية وما يمارسه عليها الاستعمار من تمايز ، وحرمان من التعليم - ويعالج هذه القضية من زاوية انعكاسها على هذه الطبقات وما قد تتسبب فيه لمصر من حرمان من عقولها المفكرة .

وبذلك جاء فى الكتاب خطاب ناقد للسياسة الاستعمارية فى التعليم وكاشف عن تناقضها - وناقد فى نفس الوقت للمناهج التقليدية فى التعليم بمراحلها إذ أن هاجس الدكتور طه حسين وما يطمح اليه هو أن يتاح لمصر ممارسة التفكير ولا تفكير فى نظره بغير ثورة على المناهج التعليمية القائمة والتي لا تهدف الا الى تخريج فئة بسيطة من الموظفين ، كما أنه لا تفكير الا بفضل سياسة ديمقراطية تتيح « لابن الفقير وابن الغنى » حظا مساويا من التعليم - ذلك أن السياسة الاستعمارية كان يعنىها حرمان الفقراء من التعليم : لأن المدرسة أو المعهد أو الجامعة كانت أحد أجهزة المؤسسة الرأسمالية من الناحية الاقتصادية ، والدولة لم تكن تسعى لوضع « المال العام » فى خدمة أفراد الشعب ونشر التعليم وإنما كانت تسعى الى استغلال الجهاز التعليمى كمصدر ربح .

لذلك يتجه الاصلاح الاجتماعى فى خطاب طه حسين الى مقاومة العقبات التى تنشأ عن الظلم وانعدام العدالة بين الطبقات الاجتماعية ومن هذه العقبات ما يرتبط بفساد نظام الحكم ، والتخلف الحضارى ، ومقاومة هذه الاعراض لن تتسنى الا بعلاج المرض الاساسى وهو الجهل والفقر ، ولذلك تحضر الدعوة الى تعميم التعليم فى جميع مؤلفات طه حسين سواء فى مقاله الصحفى - أو فى مؤلفاته - وتتواصل كاحدى الثوابت فى تفكير الدكتور طه حسين على مدى كامل كتاباته ، فمثلا نجده يعلن فى احدى مقالاته التى نشرها بجريدة السياسة سنة ١٩٢٣ أنه : « لا يعرف بعد المسألة السياسية الكبرى مسألة يجب أن تعنى بها مصر كمسألة التعليم ، بل أن مسألة التعليم فى مصر يجب أن تقدر كما تقدر المسألة الكبرى لأن كليهما موقوفة على الاخرى من جهة ولأن احدهما أبقى أثرا ، وأشد خطرا فى التأثير من جهة أخرى » وبعد خمسة عشر عاما يحضر

نفس الموقف ونفس القناعة بأهمية التعليم بالنسبة الى المصريين والى مستقبل الثقافة في مصر فيقول : « يجب أن يتعلم الشعب الى أقصى حدود التعليم ، ففي ذلك وحده الوسيلة الى أن يعرف الشعب مواضع الظلم . فاذا تعلم أبناء الشعب عرفوا ما لهم من حق في حياتهم الداخلية فلم يسمحوا لقلة مهما تكن أن تظلم الكثرة ، وعرفوا ما لهم من حق في حياتهم الخارجية ولم يسمحوا لدولة مهما تكن تظلم مصر أو تستذلها ، والتعليم وحده ، على أن يكون صحيحا مستقيما الأساليب ، هو الذي يضمن للمصريين العدل والمساواة فيما بينهم وبين أنفسهم ، والعزة والكرامة فيما بينهم وبين الاجنبى » (٩) .

وبذلك نتبين كيف أن اهتمام طه حسين قد اتجه الى الاحاطة بمشكل التعليم وقد بدأ هذا الاهتمام منذ العشرينات ، واتجه أساسا الى درس مشكلة التعليم واصلاح نظمه في المراحل الثلاث وأثمر في الثلاثينات تصورا نظاميا « لمستقبل الثقافة في مصر » وهو تصور يقيم الارتباط بين غاية التعليم والوجود السياسى لمصر ولعلاقاتها بالامم الاخرى وخاصة المتحضرة منها .

ولذلك أيضا كان التعليم أولى الخطوات في برنامجه الثقافى الذى يهدف الى انشاء المدرسة الابتدائية في كل قرية ، والمدرسة الثانوية في كل مدينة ، ومن أجل ذلك قاوم الاتجاهات التى سعت الى الحد من التعليم بدعوى تكاليفه الباهضة وأنه يتسبب في البطالة ، لان البطالة لا تعالج بتضييق التعليم ، ولا بانشاء نظام الطبقات ، ولا باحتكار العلم لطائفة قليلة ، وفرض الجهل على كثرة الشعب ، وانما يعالج باصلاح النظام الاجتماعى نفسه ، وجعله قادرا على أن يتيح لابناء الوطن جميعا أن يعيشوا على أرض الوطن - حتى يرشد الشعب .

وبذلك تبدو أهمية التعليم في الاصلاح الاقتصادى والاجتماعى بالنسبة الى طه حسين في اطار عام من الاستراتيجية القومية التى لا تفصل القومية والتى لا تفصل بين المسألة الاجتماعية والمسألة الاقتصادية والمسألة الثقافية والحضارية العامة .

لقد رسم لنا صاحب المستقبل سياسة كاملة للثقافة النظرية ابتداء من التعليم الابتدائى وصولا الى التعليم العالى موضحا ما يجب أن يتوفر بين مراحل التعليم المتتالية من التناسق والانسجام والتكامل ، وتجاوز ذلك الى تحديد دور الدولة في هذه السياسة وفى انجاحها ودور الاطار المدرس المشرف على التعليم لانه بالتعليم المنظم والقائم على أسس علمية حديثة يمكن لمصر أن تحتفظ بشخصيتها القديمة الخالدة ، وأن ترقى في الوقت نفسه بحيث تستطيع أن تكون الامة المصرية

القديمة ، دون أن يفوتها حظها من هذا الرقى الحديث ، وهذا يقتضى العناية ببرامج التعليم ومناهجه وقواعده النظرية العامة ، وأن يوضع لصر المستقلة ، نظام تعليم يلأئم بلدا مستقلا (١٠) ، وهى رغبة فى أن ترقى مصر الى مستوى الندية مع الامم الاخرى المستقلة .

ان مشروع طه حسين الثقافى قام على ركائز نظرية أمن بها وسعى الى تطبيقها فيما بعد .

وهذه الركائز هى : ضرورة الملائمة بين التعليم بمراحله المختلفة وقدرات المستقبل وضرورة التوفيق بين الجانب النظرى والجانب التطبيقى - ضرورة منح نوع من الاستقلال المالى للجامعة خاصة . أى أن تصور طه حسين لاصلاح التعليم يقوم على طرح جديد لعلاقة الدولة بالمؤسسة التعليمية علاقة مبنية على قيمة الحرية .

وقيمة الحرية من القيم الرئيسية فى فكر طه حسين ، فهو قد نادى بها للمفكرين عامة وللمثقفين ، وللادياء خاصة . « فالادباء عندنا ليسوا أحرارا لا بالقياس الى الدولة ، ولا بالقياس الى القراء . وما أكبر النبوغ الذى يضيع ، ويذهب هدرًا ، لانه يكظم نفسه ، ويكرهها على الاعراض عن الانتاج خوفا من الدولة أو خوفا من القراء » (١١) .

ولا يمكن أن نستغرب هذا اللاحاح على قيمة الحرية من أديب عاش فى بيئة وثى واقع يشهد مفارقة هامة بين التنظير الذى يقر بقيمة الحرية بالنسبة للمفكر وبين الممارسة التى تعكس ضغطا وتسلطا من الجهاز الحاكم على الادباء والمثقفين - كما أننا لا نستغرب هذا الموقف من أحد أبناء المدرسة الليبرالية فى مصر الثلاثينات ، وهى مدرسة قد سارت منذ البداية فى مسلكين مزدوجين : الأول سياسى مباشر والثانى ثقافى فكرى رفعت فيه شعارات حرية الرأى والتهبير والفكر - وهى مدرسة قد اطلعت على المنظومة الليبرالية الغربية - وانبهرت بقيمة الحرية وممارستها فى المجتمعات الغربية وقد استغلوا كل الوسائل : الادب والصحافة والتأليف والترجمات لأمهات الكتب الغربية - لتأصيل هذه القيمة فى عمق المجتمع العربى . والليبراليون العرب قد رأوا فى الحرية أصل الانسانية الحققة وتشبثوا بها واستعملوها كشعار موافق لحاجات المجتمع والفكر ، ومطلب جماعى يتطلبه طموح العرب الى التقدم والتطور .

وهذا ما جعل طه حسين يعجب بأولئك المفكرين الذين قاوموا أعداء الحرية وحاولوا الدفاع عن هذه القيمة وترسيخها فى ممارساتهم وتفكيرهم : « والواقع

(١٠) السياسة - نوفمبر - سنة ١٩٢٢ .

(١١) نفس المصدر ، ص ٤٧٣ .

أنى معجب بهؤلاء المثقفين من المصريين فهم قد بذلوا من الجهد واحتملوا من العناء : نشأوا في بيئة معادية للثقافة أشد العداء ممانعة لها أشد الممانعة ، قاومهم الشعب لأنه لم يفهم عنهم ، وقاومهم السلطان الظاهر لأنه أشفق منهم ، وقاومهم السلطان الخفى لأنه رأى فيهم قادة الحرية والهداة الى الاستقلال» (١٢) ولا يخفى ما في هذا الموقف من تضمين لتجربة طه حسين مع أعداء الحرية ، فهو ذاته قد هوجم وصودر كتابه « في الشعر الجاهلي » . هاجمه الازهر وهاجمه الشعب ، لأنه رأى في دراسته تجراً على المقدسات ، واقتحاماً للنظام الفكرى للمجتمع المصرى والسلطة في نفس الوقت .

فقد هوجم الدكتور طه حسين لأنه بحث بحرية في التراث الشعرى العربى ، وصرح بحرية بنتائج بحثه ومفاد هذه النتائج أن النسيج اللغوى والبلاغى للشعر الجاهلي الذى استقر في الوجدان المتوارث - أنه يمت الى العصر الجاهلي هذا النسيج بصوره وأوزانه وأخيلته ومعتقداته يحمل الدليل على أن هذا الشعر يمت الى صدر الاسلام . وهو بذلك قد دعم الرؤية التحررية الوافدة على الثقافة العربية الاسلامية بشاهد خطير عند الفكر السلفى المحافظ هو اللغة .

تلك كانت الخلفية التى تحرك الدكتور طه حسين في مواقفه وفي مختلف كتاباته الفكرية والنقدية - وهى خلفية تستند الى رؤية ليبرالية للفكر والثقافة - وهى الرؤية التى كانت تواجه المدرسة المحافظة وتدعو الى الانفتاح على الثقافة الانسانية وتتجاوز الحدود الاقليمية الضيقة - وهى رؤية أيضاً قد ظلت من الثوابت في كتاباته التأسيسية - وكتابات المواجهة والوضوح ذلك أن مشروعه الثقافى يستمد نموده من الدولة الليبرالية الغربية ومن مبادئها التى أفادت منها مصر في بداية مشروعاتها الليبرالية وخاصة بنشر قيمة الحرية التى أمكن لطفه حسين فيما بعد أن يوطد فيها أسس كتابة نقدية - وتعتبر هذه المرحلة فعلاً مرحلة خصب في الكتابة الادبية عند الدكتور طه حسين حيث ركز قواعده مشروعه في ظل الاتجاه الليبرالى الذى كان يطمح الى توطيد كيانه في الحياة المصرية عامة .

ان اصلاح التعليم ورفع الامية ليس الا جزءاً من الجهود التى دعا اليها طه حسين لانجاز المشروع الثقافى الذى حدد ركائزه ولان مصر اذا « نظمت شؤون التعليم المدنى والدينى ، لا ينبغي أن ترضى ولا أن تطمئن ولا أن تخذع نفسها ولا أن تظن أنها أدت كل ما يجب عليها للثقافة فانها ان نهضت بكل ما طلبنا

(١٢) نفس المصدر ، ص ٤٦٦ .

اليها أن تنهض به لم تتجاوز أن تؤدي ما عليها من الواجب لنوع بعينه من أنواع الثقافة الرسمية المنظمة .

وهناك واجبات أخرى يجب أن تؤديها مصر دولة وشعبا لأنواع أخرى من الثقافة ، ليست محصورة في المدارس ولا مقصورة على معاهد التعليم (١٣) .

ان الدكتور طه حسين يقدم لنا تصورا شاملا للثقافة ، يتجاوز الحدود الضيقة للتعليم ، فالتعليم ليس الا مسلكا من مسالك الثقافة بشقيه : المدني والديني - ولكن الثقافة تشتمل كل مظاهر النشاط الفكري والابداعي والعلمي والمعرفي - وهي التي بقيت مقصورة في نظر طه حسين عن أن ترتقي من مرحلة الاستهلاك الى مرحلة الانتاج : الانتاج الفكري الذي يمكنها بمقتضاه أن تصدر منتوجاتها الى الامم الاخرى وأن تعرف بفكرها وبايداعها شعوبا أخرى . وهذا هو الاساس الذي تقوم عليه رؤية طه حسين لعلاقة الثقافة العربية بالثقافة الغربية ان أقصى ما يطمح الى أن تنجزه الثقافة العربية هو أن تبلغ مستوى الندية مع الثقافة الاوربية ، تلك الثقافة التي تحتل المركز في الفترة المعاصرة وهذا ما صاغه صراحة في قوله في خاتمة كتاب المشروع الثقافي : « ولابد من أن يتعاون الشعب والدولة على أن تتجاوز الثقافة الوطنية حدود الوطن فتغدو أمما أخرى قد تحتاج الى هذا الغذاء المصري وتتصل بأمم أخرى راقية قد لا تكون محتاجة الى ثقافتنا المصرية ، ولكننا نحن محتاجين الى أن تعترف لنا هذه الامم بأننا لسنا خاملين ولا خامدين ولا قاعدين ولا عيالا ، ولابد أن يتعاون الشعب والدولة على تحقيق الصلة المنظمة الخصبة المنتجة بين مصر وبين الثقافات الأجنبية ، على اختلافها وتباين لغاتها ومناهجها ، لان مشاركتنا في الحياة الثقافية لا تكاد تذكر ، وستظل مشاركتنا في الحياة الثقافية ضئيلة وقتا يختلف قصرا وطولا باختلاف ما نبذل من جهد ، وأخشى أن يكون تقصيرنا في ذات الثقافة شديد الخطر على مكانتنا السياسية والاقتصادية ، لان الفوز في السياسة والاقتصاد لا يتأتى للامم الجاهلة ، ولا للشعوب الغافلة ، ولا للدول التي لا تمنح الثقافة من عنايتها الا حظا يسيرا (١٤) لان الاستقلال الثقافي لا معنى له الا اذا كان أخذا و عطاء : أخذا لما تنتجه الامم الاخرى من أنواع المعرفة ، واعطاء لما ننتجه نحن من أنواع المعرفة .

تلك هي زبدة لرؤية طه حسين في هذه القضية وهي رؤية كما تتبعنا أسسها متكاملة تقوم على تصور حضارى شامل ينزل القضية في اطارها السياسى والاقتصادى والاجتماعى والحضارى الشامل ، وهي رؤية تستحضر دائما

(١٣) نفس المصدر ، ص ٤٥١ .

(١٤) نفس المصدر ، ص ٤٥٢ - ٤٥٣ .

وبكثافة النموذج الغربى : نموذج الثقافة الغربية المعاصرة - لان هذه الثقافة أو بالأحرى صعود هذه الثقافة الى مركز العالمية هو الذى كان الحافز أمام اثاره هذه الفضيحة - وهو صعود قد استتقز الفكر العربى المعاصر الى اقتراح حلول ومواقف للآزمة الحضارية التى وعى بها - وهى حلول يمكن اختزالها فى علاقة القديم بالحديث أو الاصاله بالمعاصرة ، أو التراث بالحداثة .

وان كانت بعض التيارات قد صاغت حلولها على أساس المفاضلة بين احدى طرفى الثنائيه : القديم / الحديث أو الاصاله والمعاصرة - وخاصة التيار المحافظ الذى رفع آليه الاحياء كضمان للاصاله واستعادة لمرتكزات هذه الاصاله - وهو خطاب يتضمن خطابا موازيا يقوم على ازاحة الغرب وعدم الاعتراف به وتغييبه ولو شكليا . وتضخيم التراث واسناد الدور له فى تأسيس الاصاله كواجهه لرد الحضارة الغربية المعاصرة ، هو فى وجه من وجوه اسناد لهذه العلاقة التى وهنت وربطها برموز تضمن لها البقاء ، فقد تحول رمز الهوية مثلا الى ركيزة ثابتة وتحولت أشكال التراث الاسلامى الى رموز متضمنة لحلول الحاضر وهو موقف قد رأى فى الثقافة الغربية خطرا على الاصاله العربية - لانه وعى بأن هذه الثقافة تمارس نوعا من الاقصاء الحضارى على بقية الثقافات الاخرى بازاحتها عن مركز المبادرة والفاعلية ، وبافقادها قيمتها التاريخية والمعرفية .

ولكن بعض التيارات الاخرى قد حاولت فك التعارض بين تراثها والثقافة الغربية وحاولت تجاوز الموقف الاستردادى الذى بحث عن الحلول فى التراث وفى الاطر الثقافية القديمة - لأن هذا الموقف يفقد الامة التى تمارس المبادرة التاريخية والفعالية الراهنة ولان مسألة النهضة ليست معلقة على التراث أو على الثقافة الاصيله ، وانما على شروط تاريخية وسياسية واقتصادية واجتماعية ، ولان ما كان عاملا من عوامل النهضة التاريخية الماضية ليس بالضرورة عاملا فى النهضة المقبلة والمستشفرة .

ولعل من الاسباب التى جعلت النهضة تبقى حلما ، ومشروعا ولم تتحقق هو أن هذه النهضة التى أصبحت هاجس الفكر العربى منذ اتصل بالفكر الغربى واشكال النهضة قد مثل بالنسبة الى بعض المثقفين اختيارا بين القيم القديمة والقيم الحديثة ولم يبق لهم من وسيلة لتجاوز الشعور بخطر الحضارة الغربية الا الاحتماء بالتراث وبالماضى لانقاذ الذاتية العربية الاسلامية المهددة باعتبارها تميزا وخصوصية . قبل أن تكون استقلالا حقيقيا وفاعلية .

وهذا ما سعى الدكتور طه حسين الى تجاوزه بتأسيس رؤية جديدة لا ترى أن هناك خصوصية ثقافية يتميز بها العالم العربى ، والثقافة الغربية التى قامت على التقنية « لم يبدعها الغرب وحده وانما هى من ابداع ثقافات عدة »

فالحضارة الانسانية وحدة تنتقل تدريجيا من مكان الى مكان آخر ثم تتغلغل في صميم أمة لى تصبح جزءا منها ومن كيانها ، وبهذا الاعتبار تصبح الحضارة الغربية هى خلاصة الحضارات والامم السابقة ، ويصبح أخذنا منها ، هو أخذ من بناء شاركت الانسانية في اقامته ، فلا يمكن بالتالى الحديث عن ميزات الثقافة العربية ، لان كل ميزات لها هى مشتركة ولا يمكن عزل هذه الثقافة والقعود بها عن الاتصال بالثقافة الغربية المعاصرة - فهذه الثقافة محصلة شاملة لعدة مكونات تاريخية - وأن المبادرة هى اليوم بين يدى المثقفين لا بين يدى الاسلاف وأن دخول قيم جديدة تحاور القيم الماضية فى الثقافة العربية لا يعنى افناء لها .

كما أنه من الخطأ فى نظر الدكتور طه حسين الاعتقاد بأن الانكفاء على الذات ومنع التبادل الثقافى مع الآخر الغربى من أجل حماية الثقافة القومية يمكن أن يحل الازمة الحضارية - لأن الحضارة واحدة وعالمية ، بينما الثقافات كثيرة وقومية ، ولذلك يطرح صعود ثقافة أو تحولها الى ثقافة الحضارة اشكالات كبيرة ومعقدة على الثقافات الاخرى ويدعوها الى عملية مراجعة عميقة ذاتية لبنياتها وطرق تعاملها مع الواقع وأشكال وأسباب استجاباتها لهذه الاشكالات.

وان الاعتراف بأزمة الثقافة هو الشرط الاول لفهمها ومعالجتها وطالما بقيت الثقافة القومية فاعنة ومؤثرة فى المجتمع وفى المؤسسات - لا مجال للحديث عن أزمة ، ولا مجال لظهور أزمة الاستلاب - ولا الهوية . لكن اذا ما تواتر تراجع الثقافة القومية أو استبعادها من ميدان الفعلية وفك رباطاتها بالواقع الراهن - فانها تفقد بالتالى أسباب رقيها وتطورها وتتحول فى ذهن أصحابها الى تراث أى الى شىء ناجر ومكتمل .

ان الحل يمكن فى اعادة صياغة السؤال الذى طرحه الرواد منذ القرن الماضى طرحا مغلوطا اذ تساءلوا : كيف نحمل ثقافتنا من الثقافة الغربية ؟ واستبداله بسؤال آخر صاغه طه حسين هو : كيف نستوعب الحضارة من أفق ثقافتنا وانطلاقا من أطرها ومنطلقاتها الذاتية ؟ أى كيف نعزل الحضارة العالمية عن مسبقاتها المرجعية الخاصة بالظروف التى دفعتها الى مرحلتها الاخيرة . وكيف نتمثلها فى أطر ثقافتنا الذاتية .

ومن الواجب الاعتراف بأن عملية الفصل بين الثقافة الغربية والحضارة ليست عملية سهلة ، ولا متيسرة بسرعة ، وهى تفرض القدرة على استعادة المبادرة التاريخية ، والجهد المتواصل للتغلب على التناقضات الداخلية . ولا تستطيع أية أمة أن تستعيد زمام المبادرة التاريخية والفعالية الا بقدر ما تنجح فى تأسيس مرجعية ثابتة وعميقة الجذور مرتبطة بتاريخها أو بتجربتها التاريخية .

كما أنه ليس بإمكان أى ثقافة أن تؤسس وجودها على مرجعية خارجية مستمدة من تاريخ آخر مستقاة من ثقافة أخرى . أى لا تستطيع أن تجعل من رمز استبعادها مرجعاً لنهضتها المنشودة ٢

د. منية الحمامي

مصادر البحث ومراجعته :

- د. طه حسين : مستقبل الثقافة في مصر - ضمن الاعمال الكاملة . المجلد التاسع : علم التربية .
- هشام شرابي : المثقفون العرب والغرب . عصر النهضة ١٨٧٥ - ١٩١٤ . طبع بدار النهار للنشر - بيروت ١٩٨١ .
- غالى شكرى : ثقافتنا بين نعم ولا - طبع بدار الطليعة بيروت .
- غالى شكرى : النهضة والسقوط في الفكر المصري - دار الطليعة بيروت
- عبد الله العروى : مفهوم الحرية - طبع بيروت .
- عبد الله العروى : مفهوم الايديولوجية - طبع بيروت .
- برهان غليون : اعتيال العقل محنة الثقافة العربية بين السلعية والتبعية طبع بدار التنوير للطباعة والنشر بيروت - ط ٢ ١٩٨٧

المراجع الأجنبية :

- Abdallah Al Lroui: «La crise des intellectuels Arabes». Traditionalisme au historicisme? Francois Maspero. Paris y em 1978.
- Hichem Sharabi: «The crisis of the intelligentsia in the middle East».

الفكرة المتوسطة عند طه حسين

ها نحن هنا في غرناطة بنى نصر ، قاب قوسين أو أدنى من بحرنا الشامى الرومى ، لنحي الذكرى المائوية لولادة ابن مصر العريقة القليدة ولنحيي روح عميد الادب العربى الغنى الخالد . وكأني بروح طه حسين الابية الطاهرة ترفرف الآن هنا في فحص غرناطة وأجواء جنات العريف وأفناء قصر الحمراء وتحلق فيما بيننا بهذه القاعة ذاتها لتحيينا بمثل ما نحييها ونحي ذاكرها أزاء بحرنا الأبيض البديع : تحية منها اليه واليكم بله تحية منى اليها واليه واليكم :

بم أناجيك ، أيها البحر اللجين ، يا مهد الحضارات ويا صلة الشعوب . انى أسألك عن أهليك وذويك ، أولئك الذين عبروك ومخروك ، وشقوا عباك بأشرعتهم وبواخرهم سفنا تبحث عن موانئ نائية أو تتخذ مراسى جديدة في حوضك المكتنز خيرا ونورا ، أولئك الذين رقت راياتهم في سمائك الجليلة فتمازجت ألوان الرايات بأقواس القزح وبأجنحة العقبان والنوارس .

أين الفنيقيون ينطلقون من صيدا بساحل بلاد الشام ليحطوا بقرطاج عند شواطئ تونس الخضراء ويأخوها بقرطاجنة عند مطلات الاندلس ويروحوا ينيرون بحر الظلمات بمدنيتهم وحريرهم وبلورهم أو يدوروا حول الشاطئ الأفريقى من المحيط الاطلسى ليعودوا عبر البحر الاحمر اليك ؟ . أين المصريون بناء الاهرام السامقة معانقات السحاب ، وحملة أشعة المعرفة من فناء الاسكندرية الى روابى اثينا وساحات اسبرطة ؟ . أين الاغريق بحارتك الاوفياء يشرعون في رحلتهم حاملين العلم والفلسفة من جزر اليونان ليذروها عند سفوحك وفي أحضانك ، فتشع الاسكندرية وأنطاكية ساريتين تهديان العيون الضامئة الى مناهل النور ومنارتين تبيان الحكمة والهدى ؟ أين الرومان الذين وحدوا أجزاءك وجمعوا ضفافك تحت راية العدل والقانون ؟ أين العرب المسلمون دعاة رسالة السماء الخيرة النيرة الذين شقوا عباك ففتحت صدرك تحضن الفتية السمر وتطرب لصهيل خيولهم وتنشد أشعارهم وترتل آيات لغتهم ذات الجرس المتناغم المتناسق فأهديت حضارتهم الى كافة الشعوب وهديتهم الى سبيل الصواب فحمد لك ذلك بعضهم وأنكر فضلك بعضهم . وكأن لسان حالك ينطق بلسان العربى وينشد :

رفدت ينابيع الحضارة بحره فامتاح منه السلسبيل وانعما
زق الفراخ الزغب فيض رسالة مذ راشها عقت وأنكرت الفسا (١)
بيد أن الاسبان لم ينكروا هذا الفضل بل تمثلوا حضارة العرب وأغنوها
وأضافوا اليها بعدا جديدا ان حققوا أمنية قديمة في نفسك باجتيازهم البحر
المحيط واكتشافهم العالم الجديد فنقلوا اليه علمك وفنك وأسلوبك في الحياة .

ها أنت ، أيها البحر الابيض الناصع الرائع ، تشناق الى أهليك وذويك وتحن
الى تراثك وماضيك وتتمنى أن تقترب أجزاءك وتتوحد أعضائك لتعود بحرا
واحدا يضم شمل بنيك المشتتين على ضفافك الاربعة في عروة وثقى تؤلف بين
شعوبك الوليدة من رحم واحدة والرضيعة في مهد مشترك والناشئة في حوض
جامع ، وأنت الرحم والمهد والحرص ، وأنت الوسيط بين القارات والشعوب .
ان بحرنا هذا لمزيتونة لا شرقية ولا غربية ، رفدته الحضارات جميعها منذ
أبد الأبدان بخلاصة علومها وبصفوة فنونها وبزبدة آدابها وبسلافة معارفها
فصهر في بوتقته هذه الحضارات كلها مضافا عليها من روحه البعد الانساني
ومن سخائه فلسفة في الحياة تقوم على المدرحية أى المادية الروحية في علاقة
جدلية تضمن للتراث الانساني الديمومة والحيوية أى أنها تحتفظ بما ينفع
الناس ويتناسب مع العصر ويرهص ما هو ات .

لا فرية في أن الضفاف الاربعة لبحرنا هذا قد ساهمت جميعها في هذه الحضارة
المتوسطة التي هي قاسم مشترك أعظم . جامع بين شعوبه التي هي في حقيقة
الامر شعب واحد ذو لغات متعددة الان ، غير أنه عرف في بعض حقب تاريخية
ما نستطيع أن ندعوه بالتوحيد اللغوي كذلك ، فمن الاغريقية الى اللاتينية
فالعربية التي هي آخر اللغات المتوسطة كما أن الاسلام هو خاتم الاديان
السمائية . ولذلك فانه لعل خطأ فادح من يظن أن الفتح الاسلامي لشبه الجزيرة
الايبيرية كان أول اتصال بالمعنى الحضارى وكذلك البشرى بين الوطن العربى
والعالم الاسلامى وبين الاندلس . فاذا كانت الاندلس حصيلة انصهار العرب
والايبيريين نتيجة الجذب والجذب فانها كانت أيضا بؤرة اشعاع الحضارة
المتوسطة في أوروبا وفي العالم الجديد بل قل هي تجاوز المتوسط الى ما وراء
حوضه .

لا يستغرب أحد اذا أنى اتخذت الفكرة المتوسطة عند طه حسين موضوعا
لحديثي اليكم عنه ، فقد تتلمذت منذ نعومة أظفاري على أدبه الجم وعلمه العميق
وأسلوبه الرشيق بعد أن أنعم الله على باعادة البصر الى كما من الله عليه بالبصيرة

(١) محمود صبح : كرم من فلسطين . ص (٤٤) معهد الدراسات الاسلامية ، مدريد ١٩٧٢ .

الشاقبة . وإن أنس لا أنس أنى استمعت اليه وهو يلقى محاضرة على مدرج جامعة دمشق عن الشعر في بلاد الشام فإزداد إعجابى به وتقديرى له ، ولكم كانت دهشتى كبيرة حين سمعته يقول لأستاذى شاكى مصطفى الذى كان دليله وعصاه في رحلته الشامية هذه : « أرنى غوطة الفيحاء » ، ومنذ ذلك الحين طفقت أنتبه الى كثرة ما يردده في كتاباته من هذا الفعل ومرادفاته ومشتقاته . وهى كثيرة جدا ، ولا أدري ان كان ثمة دراسات لغوية حول هذا الشأن .

لكن الدراسات حول الفكرة المصرية في اطار حوض البحر المتوسط عنده كثيرة متنوعة وإن نعتها بعضهم أحيانا بالتأثير الاوروبى ووصفها بعضهم الآخر أحيين أخرى بالمبول الغربية . أما هو فانه أسهب في بسطها وعرضها على صفحات كتابه الذى أثار ضجيجا شديدا بقدر ما أثاره كتابه في الشعر الجاهلي ، ألا وهو مستقبل الثقافة في مصر ، وكان ثالثة الأثافي كتابه الثالث : قادة الفكر ، حتى أن بعض المتزمتين من القوميين العرب أو من ذوى الاتجاهات الاسلامية والنزعات الشرقية اتهمه بالانحراف والتبعية والاحاد ، فوقف هو صلبا عنيدا أمام هؤلاء وأولئك يدافع عن هذه الفكرة في حماسة بليغة أدت به الى التطرف أحيانا والى التناقض أحيين أخرى .

لعل في جوانبه على سؤال الناقد المصرى غالى شكرى الذى ضمنه كتابه : ماذا يبقى من طه حسين ، صفوة القول في هذا الشأن :

— من الافكار المحورية الهامة التى عرفت بها بعض مراحل تطورك ، ما يمكن تسميته بالفكرة المصرية في اطار حضارة البحر المتوسط ، فهل لكم أن توضحوا الظروف التاريخية التى رافقت ميلاد هذه الفكرة وأبعادها والمصير الذى أنتهت اليه ؟

— لماذا يخيفكم البحر المتوسط كأنه ليس بحرنا ؟ أم أنكم صدقتم أنه بحر الروم ؟ انه بحرنا كما هو بحرهم . وه وليس عازلا مائيا بين الامم بقدر ما هو وسيلة اتصال . ليس لدى جديد في هذه النقطة . فرنسا وايطاليا واليونان يخصصونها كما نحن نخصصهم . قرابتنا لهم قرابة حضارية فمن المستغرب أن يضمنا معهم شاطئ واحد ولا نتأثر بهم أو نؤثر فيهم . والطبيعى أن نتبادل واياهم التأثير والتأثير ، لا بمنطق الدائن والمدين ولا بمنطق التاجر والزبائن ، وانما بمنطق الجوار . قد يسيء أحدهم معاملة جاره وقد يحسن الآخر ، قد تتيح الظروف للجميع معاملة النذل للنذل ، وقد تسمح بقهر الواحد الآخر ، ولكن التأثير والتأثير موجودان في جميع الاحوال ، وليس المهم أن نأخذ منهم بقدر عطائنا

لهم ، فقد لا يكون بحوزتنا الآن ما نعطينه ولكن المهم هو احتكاك العقل والضمير والروح « (٢) .

لدى استعراضنا هذا الجواب نتبين في وضوح أن طسه حسين في فكرته المتوسطة لم يكن متأثراً بظروف تاريخية كانت تجتازها مصر آنذاك ، وكذلك لم تكن مرحلة من مراحل تطوره الفكرى بل كانت المحور الأساسى الذى كون فكره وكور عقله . وأنا زعيم بأن هذه الفكرة لديه هى العامل الاول الاساسى في تكوين فكره وليس كما تقول الباحثة المصرية رشيدة مهران في كتابها طه حسين . بين السيرة والترجمة الذاتية :

« أما العامل الثالث الذى اشترك في تكوين فكر طه حسين هو التراث اليونانى والرومانى .. الذى انبثقت منه المعرفة الاولى للانسان المتحضر . وأراد المفكر أن يتعرف على هذه الاشعة المبكرة .. وخاض الصعب ليصل الى هذه المعرفة ولم تقف اللغة الجامدة الهامدة عقبة في سبيله .. ولم تقف الآفة المعوقة حائلا . أراد أن يتعرف الناس التاريخ اليونانى الذى يرى بينه وبين التاريخ المصرى والاسلامى صلة كبيرة . لذلك فتح باب الدراسات اليونانية على مصراعيه وأراد للجامعة أن تحذو في نهجها حذو جامعات الغرب ففرض على تلامذته دراسة التاريخ اليونانى .. ورضى قوم عن ذلك وسخط آخرون وكان الساخضون أكثر من الراضين ولكن هذا لم يفت في عضده . وقدم لقراء العربية نماذج مختارة من الشعر التمثيلي ومن القصص التمثيلي عند اليونان .. » (٣) .

وما أنا بمتفق مع الدكتور شكرى عياد حين يقول في كتابه تجارب في الأدب والنقد : « أسلوب طه حسين في امتداده وتماسك أجزائه وتصفحه لجوانب الموضوع الواحد ، موسيقاه وتوازن مقاطعه ووقار عباراته مهما تمتلئ بالعاطفة أسلوب لا يمكن أن يكون الا ثمرة التقاء الثقافة اليونانية بالثقافة العربية في ذهن خلاق » (٤) .

واظن أنكم تتفقون معى بأن أسلوب طه حسين هو أسلوب جاحظى ، أخذ عن عمر بن بحر منهجه في الاسهاب والاطناب ، في التحليل والتفريع ، في الانتقال من فكرة الى فكرة ومن خاطر الى خاطر ، في تناسق العبارات وتوافق الجمل ، في اختيار اللفظ الرشيق والكلمة الدقيقة ، غير أن مزاج طه حسين لم يكن يرتاح

(٢) غالى شكرى : ماذا يبقى من طه حسين ، ص (٣٨) ، دار المتوسط ، بيروت ١٩٧٤ .
(انظر الترجمة الاسبانية لهذا الحوار في ملحق محاضرتنا هذه)
(٣) رشيدة مهران : طه حسين ، بين السيرة والترجمة الذاتية ، ص (٩١) ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، الاسكندرية ١٩٧٩ .
(٤) شكرى عياد : تجارب في الادب والنقد ، ص (٦٧) .

الى مزج الجد بالمهزل كما كان عليه مزاج الجاحظ وكذلك علينا أن نرجع أسباب الاسهاب عند عميد الادب العربى وبعض تناقضاته الى أنه كان يملئ املاء وما كان ليستطيع أن يعيد النظر فيما يكتب . فلنوجز الآن بعضا من هذه التناقضات وبعضها من هذه المبالغات :

يتساءل : « هل العقل المصرى شرقى التصور والادراك والفهم والحكم على الأشياء ؟ وبعبارة موجزة جلية : أيهما أيسر على العقل المصرى : أن يفهم الرجل الصينى أو اليابانى ، أو أن يفهم الرجل الفرنسى أو الانجليزى ؟ » (٥) . لا أظن أنه كان فى مصر ، من بين دعاة الشرق ، من يفكر فى الصين أو اليابان حين يدعو الى الوحدة الاسلامية أو يحن الى الخلافة العثمانية أو يتطلع الى تضامن الشرق ، ثم من قال بأن الرجل الانجليزى ذو تكوين متوسطى ؟

يضيف : « وما أظن أن الصلة بين المصريين القدماء والبلاد الشرقية قد تجاوزت هذا الشرق القريب الذى نسميه فلسطين والشام والعراق ، أى هذا الشرق الذى يقع فى حوض البحر الابيض المتوسط » (٦) . ويقول فى موضع آخر : « وأنا أفهم فى وضوح ، بل فى بدهة ، أن نشعر بالقرابة المؤكدة بيننا وبين الشرق الأدنى ، لا لاتحاد اللغة والدين فحسب بل للجوار الجغرافى ، وتقارب النشأة والتطور التاريخى . فأما أن نتجاوز هذا الشرق القريب الى ما وراءه ، فلا أفهم أن يقوم الامر فيه على الوحدة العقلية أو على التقارب التاريخى . وانما أفهم أن يقوم على الوحدة الدينية ، أو على تبادل بعض المنافع المؤقتة التى تتصل بالسياسة والاقتصاد » .

إذا كان العراق بلدا متوسطيا من الجانب الحضارى وليس من الجانب الجغرافى بطبيعة الحال فكيف لا تكون تركيا بلدا متوسطيا كذلك ، وهى متأثرة أيضا بالحضارة المتوسطية وهى جغرافيا تطل على البحر الابيض وتربط بين القارتين الآسيوية والاوربية ؟ لقد وقع أستاذنا طه حسين فى الخطأ الذى يقع فيه كثير من العرب حين يرجعون الانحطاط والتأخر الى الأتراك العثمانيين فقط ولا يعترفون بأن عوامل سلبية ذاتية هى التى أدت الى انحطاطنا جميعا عربا وأتراكا ، وهذا لعمري ، هو ما يسمى بعلم النفس اضعاء أى اضعاء النقص فى الذات على الآخر ، فهو يقول : « على أن مذاهبنا القديمة فى التعليم قد كانت هى المذاهب التى كان يذهبها الاوربيون ويتخذونها أصولا لحياتهم العقلية فى القرون الوسطى . وأكبر الظن ، بل الحق الذى لا شك فيه ، أنهم قد أخذوا عنا هذه

(٥) طه حسين : مستقبل الثقافة فى مصر ، ص (١٣) ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٤٤ .

(٦) المصدر نفسه ص (١٤)

(٧) المصدر نفسه ص (١٦)

المذاهب كما نأخذ عنهم اليوم ، وساروا سيرتنا كما نسير نحن سيرتهم اليوم . فالفرق بيننا وبينهم في حقيقة الامر لا يتصل بطبائع الأشياء وجواهرها ، وانما يتصل بالزمان ليس غير . بدأوا حياتهم الحديثة في القرن الخامس عشر ، وآخرنا الترك العثمانيون قبدأنا حياتنا في القرن التاسع عشر . ولو أن الله عصمنا من الفتح العثماني لاستمر اتصالنا بأوروبا ولشاركنها في نهضتها ، ولسلكننا معها الى الحياة الحديثة نفس الطريق التي سلكتها ولتغير وجه العالم ، ولكان للحضارة الحديثة شأن غير شأنها الآن » (٨) .

فكيف يفهم طه حسين أن يقوم التقارب مع البلاد العربية في الشرق الأدنى على أساس الوحدة الدينية علما بأنه يجزم القول : « ومن المحقق ان تطور الحياة الانسانية قد قضى منذ عهد بعيد بأن وحدة الدين ووحدة اللغة لا تصلحان أساسا للوحدة السياسية ولا قواما لتكوين الدول .. ؟ » (٩) وكيف ينفي عن مصر انتماءها الى العالم العربي حين يزعم : « والتاريخ يحدثنا كذلك بأن رضاهما عن السلطان العربي بعد الفتح لم يبرأ من السخط ، ولم يخلص من المقاومة والثورة ، وبأنها لم تهدأ ولم تطمئن الا حين أخذت تسترد شخصيتها المستقلة في ظل ابن طولون ، وفي ظل الدول المختلفة التي قامت بعده » (١٠) .

لا أقدر على أن أفهم كيف نسي الدكتور طه حسين أن هذا التاريخ نفسه يحدثنا عن أن أرض الكنانة كانت وما زالت معقل العروبة وأنها حين اتحدت مع بلاد الشام استطاعت أن تهزم المغول والصليبيين ؟ . وكيف نسي ما يقوله في موضع آخر من كتابه : **مستقبل الثقافة في مصر** ان دعا الدولة الى القيام باداء واجبها في تعليم المصريين جميعا حتى الأقباط منهم اللغة العربية ، فهو يقول : « واذا فنحن لا نتعلم اللغة العربية ولا نعلمها لأنها لغة الدين فحسب ، وانما نتعلمها ونعلمها لأنها أوسع من ذلك وأشمل وأعم . ونحن نتعلمها ونعلمها لأنها لغتنا ولأنها لغة الاجيال المقبلة أيضا أو لاننا نريد أن تظل لغة لهذه الاجيال » (١١)

وهو يؤكد فيما أوردناه من نص له على أن الاوربيين قد اتخذوا المذاهب العربية القديمة في التعليم أصولا لحياتهم العقلية في القرون الوسطى ، فكيف فاته ذاك ؟ ولم تناسى ما كرره مرارا وتكرارا : « فقد قدمت أن الدين مقوم من مقومات الشخصية الوطنية . وأنا مؤمن بهذا فيما بينى وبين نفسي أشد الايمان . وقد كانت مصر ملجأ للتعليم الدينى الاسلامى حين انحسر ظله عن

(٨) المصدر نفسه ص (٢٧)

(٩) المصدر نفسه ص (٢٠)

(١٠) المصدر نفسه ص (٢٠)

(١١) المصدر نفسه ص (٧٠)

الأقطار الإسلامية ، وكانت مصر معقلا للإسلام حين عجز عن حمايته كثير من بلاد المسلمين .

فهذا مجد تلبد لمصر لا ينبغي أن تفرط فيه ، أو تقصر في ذاته . بل ينبغي أن تحوطه وتنميه ، وأن تصبح كما كانت في العهود القديمة موطن الهدى ومشرق النور للبلاد الإسلامية كافة ؟ » (١٢) .

وكيف خانتها الذاكرة وأنساه الشيطان الرجيم دحضه لبعض آراء ابن خلدون « وإذا كان ابن خلدون لم يفهم أن الحضارة التي تمتع بها هي من صنع العرب.. فلا ريب أن ذلك لأن المذهب الذي يدرس به التاريخ ضيق جدا ؟ » (١٣) .

ولنتقل الآن إلى ما يتعلق بتأثير مصر في اليونان وتأثيرها بها . يورد الأستاذ طه حسين على عادته في الأسهاب والتكرار الأدلة الكثيرة عن هذه العلاقة بين كلا البلدين وبين كلتا الحضارتين فيقول : « وكان اليونان في عصورهم الراقية كما كانوا في عصورهم الأولى ، يرون أنهم تلاميذ المصريين في الحضارة وفي فنونها الرفيعة بنوع خاص .

ثم جاء التاريخ فلم يكذب شيئا من هذا ولم يضعفه ، بل أيده وقواه . فالتأثير المصرى في فنون العمارة والنحت والتصوير عند اليونان شيء لا يجد ولا يمارى فيه . والتأثير المصرى يتجاوز الفن الرفيع إلى أشياء أخرى تمس الفنون التطبيقية ، وتمس الحياة العملية اليومية ، وقد تمس السياسة أيضا » (١٤) .

وهو لم يقصر التأثير في اليونان على مصر وحدها بل يرى : « ومن الحق أن نعترف بأن مصر لم تنفرد بالتأثير في حياة اليونان ، ولا في تكوين الحضارة اليونانية والعقل اليونانى ، وإنما شاركتها في ذلك أمم شرقية أخرى ، كان لها حظ موفور من الحضارة والرقى ، وهى هذه الأمم التي كانت تعمّر هذا الشرق القريب .

هذه الأمم التي كانت كمصر مهدا للحضارة في حوض البحر الأبيض المتوسط . وكما أن اليونان يعرفون الفضل لمصر في تكوين حضارتهم فهم يعرفون الفضل للكلدانيين وغيرهم من هذه الشعوب الآسيوية التي تأثرت بالبحر الأبيض المتوسط » (١٥) .

ويخلص من ذلك كله إلى القول : « فإذا لم يكن بد من أن نتلمس أسرة للعقل المصرى نقره فيها ، فهى أسرة الشعوب التي عاشت حول بحر الروم . وقد كان

(١٢) المصدر نفسه ص (٧٢)

(١٣) سامى الكيال : مع طه حسين ، ص (٤٢) ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٧٣ .

(١٤) طه حسين : مستقبل الثقافة في مصر ، ص (١٨)

(١٥) المصدر نفسه ص (١٨)

العقل المصرى أكبر العقول التى نشأت فى هذه الرقعة من الارض سننا وأبلغها أثرا» (١٦) .

ولكنه يعود فيطيل : « ومن الاطالة فى غير نفع ولا غناء أن نتحدث عن الفلسفة الاسكندرية التى نشأت عن هذا الاتصال الشديد المتين بين العقل المصرى والعقل اليونانى ، والتى كان لها أبعد الاثر وأقواه فيما أتيح للانسانية من حضارة ، ثم خضعت مصر لسلطان الروم فلم يمنعها ذلك من أن تظل ملجأ للثقافة اليونانية طوال العصر الرومانى ، كما أن خضوع بلاد اليونان نفسها لسلطان الرومان لم يجردها من يونانياتها ، وانما فرض هذه اليونانية على الرومانيين أنفسهم» (١٧) . ونعود نحن فنطيل بايراد ما يقوله فى : **مستقبل الثقافة فى مصر** وينقضه فى كتابه : **قادة الفكر** : « فشرقنا القريب كما رأيت هو مهد هذا العقل الذى يزدهى ويزدهر فى أوروبا ، وهو مصدر هذه الحضارة الأوروبية التى نريد أن نأخذ بأسبابها . ما أعرف أن للشرق القريب روحا يميزه من أوروبا ، ويتيح له التفوق عليها . ظهرت فى هذا الشرق القريب فنون وعلوم وآداب ، تأثر بها اليونان والرومان فانتجوا حضارة أوروبا ، وأعانهم على ذلك المسلمون ، أى أهل هذا الشرق القريب » (١٨) .

أما فى **قادة الفكر** فهو يعتقد ونحن لا نشاركه فى هذا الاعتقاد بل نعتقد بما كان يعتقد هو به فى الصفحة السابقة : « نعتقد - ونظن أن غيرنا من مؤرخى الفلسفة المحدثين يعتقد أيضا - أنه لم يكن للشرق فى تكوين الفلسفة اليونانية والعقل اليونانى والسياسة اليونانية تأثير يذكر ، انما كان تأثير الشرق فى اليونان تأثيرا عمليا ماديا ليس غير . فقد أخذ اليونان عن الشرقيين أشياء كثيرة ولكنها عملية مادية كما قلنا . أخذوا عنهم مثلا - نظام النقد . وأخذوا عنهم نظام المقاييس . وأخذوا عنهم شيئا من الموسيقى ، وتعلموا منهم فنونا عملية كالحساب والهندسة ، ولكنهم لم يأخذوا عنهم شيئا عقليا يذكر . فلئن كان البابليون قد رصدوا النجوم ووصلوا من ذلك الى نتائج قيمة ، فهم لم يضعوا علم الفلك ، وانما هذا العلم اليونانى لم ينشأ عن النتائج البابلية وانما نشأ عن البحث اليونانى والفلسفة اليونانية . ولئن كان المصريون قد وصلوا الى نتائج قيمة من الهندسة العملية والآلية فليس المصريون هم الذين وضعوا علم الهندسة ، وانما اليونان هم الذين ابتكروه ابتكارا .. » (١٩) .

(١٦) المصدر نفسه ص (١٨)

(١٧) المصدر نفسه ص (٢٢)

(١٨) المصدر نفسه ص (٥٩)

(١٩) طه حسين : قادة الفكر ، ص (٣٨) ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الثانية .

أما في الصفحة السابقة فهو يؤمن : « .. كان الشرق قد انتهى الى درجات من الحضارة مختلفة ولكنها راقية لا تقاس اليها حياة اليونان : كان الساميون في بابل وأشور وغيرهما ، قد بسطوا سلطانا ضخما ، وأسسوا حكومات قوية منظمة ، وانتهوا الى ألوان من الفن والعلم لا تزال تبهرنا الى الآن . ولست في حاجة الى أن أحدثك عما كانت مصر قد انتهت اليه من الحضارة واذن ، فليس من شك في أن الاتصال قد وجد واشتد بين هذه الأمم الشرقية الراقية وهذه الأمة اليونانية الساذجة .. » (٢٠) .

وفي النهاية ينتهي الى القول : « يكفي أن نسجل الحقيقة الواقعة ، وهي أن الحياة اليونانية التي خضعت للشعر في أول أمرها ، ثم خضعت بعد ذلك للعقل ، كانت أخصب حياة عرفها الانسان في العالم القديم » (٢١) .

وفي كتابه هذا يحاول طه حسين أن يعقد مراحل متعاقبة في تطور التاريخ البشري : المرحلة الاولى هي مرحلة الشعر ، وهنا يجد تشابها بين حياة العرب في الجاهلية وبين الحياة القديمة في الجزر اليونانية فيحدثنا عن (هوميروس) ، المرحلة الثانية هي مرحلة سيادة الفلسفة ، ويبين لنا هنا كيف انتقلت قيادة الفكر من الشعراء الى طائفة أخرى هي طائفة الفلاسفة فيحدثنا عن سقراط والفلسفة السقراطية وعن أفلاطون ويذكر أن زيارته لمصر تركت في نفسه من غير شك أثارا قوية ، ولكنه يقول بأن الحضارة المصرية لم تؤثر في فلسفة أفلاطون تأثيرا مباشرا بينما أثر المدرسة الافلوطنية التي أنشئت في الاسكندرية ظاهر بين . وتبلغ هذه المرحلة ذروتها لدى أرسطاطاليس الذي يقول عنه : « وإذا فليس من الحق أن أرسطاطاليس فيلسوف قديم ، وإنما الحق أنه فيلسوف خالد ملائم لكل زمان ومكان ، وهو - كما سماه العرب حقا - « المعلم الاول » .

وهو بحكم هذا الاسم قائد من قادة الفكر ، أكبر قائد من قادة الفكر . وكيف تريد أن أثبت لك أنه أكبر قائد من قادة الفكر وأنت تعلم معنى أن فلسفة أرسطاطاليس سيطرت منذ ظهورها على العقل الانساني القديم ، وإنما هي التي كان لها الاثر الاكبر في تكوين العقل العربي الاسلامي ، وفي وجود فلسفة العرب وعلم الكلام عندهم ، وهي التي تغلغت في الحياة العربية حتى اثرت في البيان العربي تأثيرا قويا ، وهي التي كونت العقل الاوربي الى القرون الوسطى ، وهي التي اتخذها العقل الاوربي مصدرا وأساسا لعلمه وفلسفته في العصر الحديث » (٢٢) .

(٢٠) المصدر نفسه ص (٢٧)

(٢١) المصدر نفسه ص (٢٨)

(٢٢) المصدر نفسه ص (٩٩)

المرحلة الثالثة هي سيادة السياسة ، وقد اتخذ لها أنموذجا أعلى هو الاسكندر المقدوني ، وشعر بأنه يحشره بين قادة الفكر حشرا ويقحمه اقحاما ، ولعل المسؤول الاول عن هذا الحشر وعن هذا الاقحام هو أبو الطيب المتنبي الذي لم يكن يريد قراءته مع أنه شغله الليالي الطوال كما يقول في مطلع كتابه مع المتنبي وفي باله بيت أبي الطيب :

أنام ملء جفوني عن شواردها ويسهر الخلق جراها ويختصم
وفي باله ضمن صفحات كتابه قادة الفكر بيت المتنبي الآخر :

من مبلغ الأعراب أنى بعدها جالست رسطاليس والاسكندرا

وأنا زعيم بأن هذا البيت كان في بال طه حسين دائما ، اتخذته الأنموذج الأعلى له وكأنه لسان حاله وكأنه يخاطب الأزهريين به معجبا بنفسه مفتخرا اعجاب المتنبي وافتخاره على الذين ربوه وقوموه فما رضى عنهم ولا رضوا عنه ، وكأنه يقول لهم

من مبلغ الأشياخ أنى بعدهم جالست رسطاليس والاسكندرا

ولذلك افتتح حديثه عن الاسكندر بقوله : « لعلك تعجب حين ترانى أحدثك عن الاسكندر الفاتح ، في كتاب يبحث عن قادة الفكر . ولعلك تسأل : ما بال قائد من قواد الجيوش يخلط بهؤلاء الذين لم يتسلطوا الا على العقول ؟ ولكنى قلت لك في أول هذا الفصل ان قيادة الفكر قد انتقلت من الشعر الى الفلسفة ثم من الفلسفة الى السياسة ، وكان الاسكندر هو الذى نقلها ، أو قل هو الذى انتزعها عن الفلسفة وأقرها للسياسة » (٢٣) .

وان كان ذاك كذلك فليمض متحدثا عنه ، ونحن هنا لا نريد مناقشته: سواء أكان مصيبا في هذا أم مخطئا ، ولكننا نجدنا مضطرين الى ايراد ما يقوله في هذا الفصل مناقضا كل ما كان قد قاله في كتابه مستقبل الثقافة في مصر عن الهوة العميقة التي تفصل ما بين العقليتين الشرقية والغربية : « أما الفروق العقلية فقد محيت محوا تاما ، وأصبح الشرقى والغربى يفهمان ويحكمان على نحو واحد ، فليس هناك علم شرقى وعلم غربى ، وليست هناك فلسفة شرقية يعجز الغربى عن فهمها ، ولا فلسفة غربية يقصر الشرقى عن اساعتها . كل ذلك أثر من آثار الاسكندر ، فهو الذى قارب بين الشرق والغرب ، ومزج العقل الشرقى بالعقل الغربى ، ولولا حركة الاسكندر هذه لكانت للشرق والغرب شؤون غير شؤونها التى عرفها التاريخ » (٢٤) ثم يستنتج :

(٢٣) المصدر نفسه ص (١٠٦)

(٢٤) المصدر نفسه ص (١١١)

« الاسكندر اذن قائد من قادة الفكر ، بل هو زعيم من زعماء قادة الفكر ، بل هو أشد قادة الفكر القدماء انتاجا وأكثرهم نفعا ، فما قيمة الفلسفة اليونانية كلها لو لم يتح لها الاسكندر ، ليزيعها في أقطار الارض ويبيثها في مختلف الشعوب ؟ » (٢٥) .

وكان الأستاذ طه حسين قد ذكر الاسكندر في مستهل كتابه **مستقبل الثقافة في مصر** ان يقول :

« فلما كان فتح الاسكندر للبلاد الشرقية ، واستقرار حلفائه في هذه البلاد ، اشتد اتصال الشرق بحضارة اليونان ، واشتد اتصال مصر بهذه الحضارة بنوع خاص ، وأصبحت مصر يونانية أو كاليونانية وأصبحت الاسكندرية عاصمة من عواصم اليونان الكبرى في الارض ، ومصدرا من مصادر الثقافة اليونانية للعالم القديم ، بل أعظم مصدر لهذه الثقافة في ذلك الوقت . ومن المحقق أن الثقافة اليونانية ، على اختلاف فروعها وألوانها ، قد لجأت الى مصر فوجدت فيها ملجأ آمنا وحصنا حصينا وظفرت فيها من النمو والانتشار بما لم تظفر بمثله ، حين كانت مستقرة في أثينا أو في غيرها من المدن اليونانية الأوربية أو الآسيوية » (٢٦) .

واذا استطعنا أن نستسيغ ان الاسكندر كان قائدا من قادة الفكر فاني لعقلنا أن يهضم أن يوليو قيصر كان من بينهم وأنه المثل المحتذى في القانون والعدل والتشريع وأنه ممثل المرحلة الرابعة هذه ، ونحن نعلم أنه كان حاكما مستبدا ورجلا عسكريا جبارا ، واني لأربأ بطه حسين أن يكون من أنصار الطغاة أو من دعاة الأنظمة الديكتاتورية ونحن نعلم أنه كان من دعاة الحرية ومن أنصار الديمقراطية . فكيف اذن يقول في هذا الفصل « ومهما يقل الفلاسفة وأنصار الحرية ، ومهما يكن حكم التاريخ على قيصر أو له فليس من شك في أنه - بعد الاسكندر - أكبر قائد للفكر السياسى في العصر القديم : هو الذى أسس الامبراطورية الرومانية ورسم نظامها ، وجمع العالم القديم كله تحت لواء واحد ، وأخضعه لنظام سياسى واحد ، ولنظام قضائى واحد ، وأعدده ليخضع لنظام دينى واحد أيضا » (٢٧) .

ويحاول الأستاذ طه حسين أن يجد المبررات له حين يزج بقيصر في صفوف قادة الفكر ولقيصر أيضا : « وكان العالم في حاجة شديدة الى من يسوده ويضبط أموره في حزم وعزم وكان قيصر هذا السيد الحازم العازم الذى أتيح له أن يزيل

(٢٥) المصدر نفسه ص (١١١)

(٢٦) طه حسين . مستقبل الثقافة في مصر ، ص (٢٢)

(٢٧) المصدر نفسه ص (١٢١)

انقراض القديم ، ليتيح للجديد أن يظهر ويظفر ويسود . لذلك لم يحسن المؤتمرون بقيصر الى الديمقراطية ، وانما أساءوا اليها ، وتعجلوا قضاء الله فيها .. » (٢٨). ولست أدري لماذا أقرن دوما المنصور ابن أبى عامر بقيصر وأتساءل كذلك دوما : ما هو مدى مسؤولية المنصور في انهيار الخلافة الاموية بالاندلس ؟ أم أنه أطال عمرها ربحا من الدهر وقد كانت تحشرج على وشك الموت ؟ أدع الاجابة على هذا السؤال الى أساتذتى الجهابذة الكرام الذين أنعم بالنظر اليهم الآن هنا .

بيد أن أستاذى الجليل طه حسين يجيب على السؤال المطروح عن الأسباب التى أدت الى انهيار الامبراطورية الرومانية فيقول :

« كل هذه الاحداث التى ألمح اليها تلميحا ، تدل دلالة واضحة قوية ، على أنه قد آن لقيادة الفكر أن تنتقل من طور الى طور ، ومن يد الى يد . وفى الحق أنك لا تكاد تنظر فى التاريخ منذ ابتداء عصر القياصرة حتى تستيقن أن شيئين قد أخفقا مطلقا ، وأن أن يقوم مقامهما شيئان آخران . فأما الشيئان اللذان أخفقا فهما الديمقراطية والفلسفة . وأما الشيئان اللذان قدرت لهما السيادة وكتب لهما الفوز ، فهما الاوتقراطية والدين » (٢٩) . ويضيف :

« عجزت الفلسفة اذا عن ارضاء الحاجات السياسية للناس ، كما عجزت عن ارضاء العقل والشعور . فلم يكن بد من أن تنزل عن قيادة الفكر ، ولم يكن بد من أن يتولى الدين هذه القيادة » (٣٠) .

وهنا تبدأ المرحلة الخامسة ، مرحلة سيادة الدين وانتصار الشرق على الغرب على حد تعبيره : « كان الغرب منتصرا من الوجهة العسكرية ، ولكن الشرق كان ينتصر من الوجهة العقلية والشعورية » (٣١) .

وهو يعد السيد المسيح من قادة الفكر ان يقول : « هناك شئ لا سبيل الى الشك فيه . وهو أن السيد المسيح قد قاد الفكر الانسانى دهرًا » (٣٢) .

ويلج الدكتور طه حسين على أطروحته فى الصراع بين الشرق والغرب ، التى عرضنا بعضا من تناقضاتها فيما سبق لنا من القول ، فيجعل الدين المسيحى ملكا للغرب والدين الاسلامى خاصا بالشرق : « لم يكد ينتصر فى الغرب - يقصد الدين المسيحى - حتى أخذت القبائل الوثنية المتبريرة تهاجم العالم الرومانى القديم ، وقد استطاع الدين المسيحى أن ينتصر على هذه القبائل المهاجمة ويظهرها

(٢٨) المصدر نفسه ص (١١٤)
 (٢٩) المصدر نفسه ص (١٢٤ - ١٢٥)
 (٣٠) المصدر نفسه ص (١٢٧)
 (٣١) المصدر نفسه ص (١٢٥)
 (٣٢) المصدر نفسه ص (١٢٨)

بلوائه شيئاً فشيئاً ، حتى سلمت له أوروبا . ولكنه بينما كان يسود في أوروبا ويبسط لواءه على هؤلاء الوثنيين ، تحدث في آسيا ، في هذه الصحراء العربية التي لم يكد يظلمها القرن السابع للمسيح حتى كانت كلها مائجة بظهور الاسلام ، ولم يكد ينتصف عليها هذا القرن حتى كانت قد دفعت بأهلها في أقطار الارض المجاورة فاذا هم يفتحون ويمعنون في الفتح وينشرون دينهم الجديد ، واذا المسيحية تنقبض أمامهم في الشرق كما ينقبض أمامهم النظام السياسي القيصري أيضا . ولست في حاجة الى أن أذكر لك ظهور الاسلام ، مع أنه قد احتفظ للدين بقيادة الفكر الانساني ، قد قسمت به هذه القيادة بين دينين ، فأما أحدهما فاستأثر بها في الشرق وهو الاسلام ، وأما الآخر فاستأثر بها في الغرب وهو المسيحية » (٣٣) . وهنا تأتي المرحلة السادسة التي كان الاستاذ طه حسين أكثر ميلا اليها من غيرها حتى أنه يعزوها الى ارادة الله ولم يكن شأنه كذلك بالنسبة للمرحلة السابقة عليها :

« استقرت قيادة الفكر للاسلام والمسيحية طوال القرون الوسطى ، ولكن الله كان قد أراد أن تسترد الفلسفة والسياسة قيادة الفكر مرة أخرى ، وقدر للاسلام والمسيحية أن يدعا قيادة الفكر بعدما استأثرا بها هذه القرون الطوال » (٣٤) . ولكن من هو الناطق باسم هذه المرحلة ؟ ان من عرف طه حسين عن كتب يعرفه فلنسمعه يقول : « فاذا قلنا ان قيادة الفكر في القرن السابع عشر لم تكن الى الفلسفة وحدها ، فنحن مضطرون الى أن نقول : ان قيادة الفكر الفلسفي في هذا العصر ، كانت الى ديكارت » (٣٥) . أراد أن يقول : غير مضطرين الى أن نقول .. فنحن المضطرون الى أن نقول بأنه ديكارت ، ولست مضطرا الى أن أوضح مدى تأثير ديكارت على عقل أستاذنا طه حسين وعلى منهجه في البحث فقد تعرض لهذا باحثون كثيرون ، وان هو لم يحدثنا عنه في كتابه قادة الفكر مع أنه وعد بذلك في مستهل هذا الكتاب واعتذر عن ذلك في آخره ، فقد أخذ الزهد في بحثه عنه في كتابه : من بعيد : « أهدى هذا البحث الى الذين يعرفون «ديكارت» من المتفرجة والمتعلمين على اختلافهم . ذلك أنني أعلم من أمر «ديكارت» ما لا يعلمه الناس في مصر . فقد كنت أريد أن أضع فيه كتابا ، واضطرنني ذلك الى كثير من البحث والى اللوان من الاستقصاء والاستقراء .. ولكني لا أسف على ما لقيت من عناء فقد وصلت الى نتائج غريبة قيمة لو أعلنتها في فرنسا لاندكت لها السربون ولاضطربت لها الكوليج دي فرانس ولأعلن لها المجمع الفرنسي افلاسه » (٣٦) .

(٣٣) المصدر نفسه ص (١٢٩)

(٣٤) المصدر نفسه ص (١٣٠)

(٣٥) المصدر نفسه ص (١٤٢)

(٣٦) طه حسين : من بعيد ، ص (٨٨) ، المطبعة الرحمانية ، القاهرة ١٩٧٥ .

ولكن دع عنك وعد القول في المرحلة الأخيرة وهي السابعة ، وهي بيت القصيد ، أعنى بها سيطرة الاقتصاد أو سيادة المنافع على حد تعبير الدكتور طه حسين ، وهو لم يستمد هذه الفكرة من الماركسية حتى انى أجزم بأنه لم يقرأ ماركس أبدا ولم يطلع على كتابه رأس المال وإنما استقى هذه الفكرة من «أوجست كمت» الذى وعد كذلك بالتحدث عنه في مطلع كتابه قادة الفكر واعتذر عن ذلك فيما بعد ، وإن لم يعقد الدكتور طه حسين فصلا عن هذه المرحلة فإنه طبق سيادة المنافع على جميع المراحل السابقة مع أنه لم يكن يعنى ذلك وعيا علميا جدليا كما هو الأمر عليه عند ماركس الذى قلب جدلية هيغل المثالية رأسا على عقب على حد قول ماركس نفسه . ولا نستطيع في هذه العجالة أن نستعرض كل ما قاله عميد الأدب العربى عن سيادة المنافع ولا أن نستنبط من كلامه فكره عن سيطرة الاقتصاد على جميع مراحل تطور البشرية ، ولتكتف بايراد ما قاله في كتابه مستقبل الثقافة في مصر عن المسمين : « وما أظن أحدا يجادل في أن المسلمين قد أقاموا سياستهم على المنافع العملية ، وعدلوا عن اقامتها على الوحدة الدينية واللغوية والجنسية أيضا ، قبل أن ينقضى القرن الثانى للهجرة حين كانت الدولة الأموية في الاندلس تخاصم الدولة العباسية في العراق .

وقد مضى المسلمون بعد ذلك في اقامة سياستهم على المنافع ، وعلى المنافع وحدها ، الى أبعد حد ممكن . فلم يأت القرن الرابع للهجرة حتى قام العالم الاسلامى مقام الدولة الاسلامية ، وحتى ظهرت القوميات ، وانتشرت في البلاد الاسلامية كلها دول كثيرة ، يقوم بعضها على المنافع الاقتصادية والوحدات الجغرافية ، ويقوم بعضها الآخر على ألوان أخرى من المنافع ، تختلف قوة وضعفا باختلاف الأقاليم والشعوب وحظ هذه الاقاليم والشعوب من قوة الشخصية والقدرة على الثبات والمقاومة » (٣٧) . وهو يفتن :

« فالمسلمون اذا قد فطنوا منذ عهد بعيد الى أصل من أصول الحياة الحديثة ، وهو : أن السياسة شئ والدين شئ آخر ، وأن نظام الحكم وتكوين الدول انما يقومان على المنافع العملية قبل أن يقوما على أى شئ آخر .

وهذا التطور هو الذى تقوم عليه الحياة الحديثة في أوربا . فقد تخففت أوربا من أعباء القرون الوسطى ، وأقامت سياستها على المنافع الزمانية لا على الوحدة المسيحية ، ولا على تقارب اللغات والأجناس » (٣٨) .

(٣٧) طه حسين : مستقبل الثقافة في مصر ، ص (٢٠)

(٣٨) المصدر نفسه ص (٢١)

وبعد ، فما هى الفكرة المتوسطة عند طه حسين ؟ لقد أوجزها هو بما يلي :
 « كلا ، ليس بين الشعوب التى نشأت حول بحر الروم وتأثرت به فرق عقلى أو ثقافى ما . وإنما هى ظروف السياسة والاقتصاد تدل من أهل الساحل لأهل ذلك الساحل ، وإنما هى ظروف السياسة والاقتصاد تدور بين هذه الشعوب مواتية هذا الفريق ، ومعادية ذلك الفريق » (٣٩) .
 « فأما أنا فأنى مطلق نفسى من القيود التى يفرضها عليها الاملاء المنظم والتفكير المنسق » (٤٠) . هذه العبارة هى لأستاذى طه حسين ينطق بها عنى فى حديثى هذا اليكم .

د . محمود صبيح

(٣٩) المصدر نفسه ص (٢٧)
 (٤٠) المصدر نفسه ص (٣٩٥)

نحن والاستشراق

تحولات ومؤشرات ايجابية

مقدمة

يحسن بالمرء بادئ ذي بدء أن يقوم بشيء من تحديد لموضوعه فيشير الى الصوى التي تحدد ميدان بحثه حتى يساعد متلقى نصه على رسم آفاق توقعاته على نحو أكثر دقة من ناحية ويحفزه على مسايرة الآفاق بكل ما يمكن أن يحمله استشراقها من رضى أو خيبة من ناحية ثانية ، ويتحلل ، بوصفه منتجا لهذا النص من تبعات سوء الفهم الذى تستدعيه موضوعات اشكالية لتوها كالاستشراق

١ :

أول ما ينبغى توضيحه هو أن المقصود بمصطلح « الاستشراق Orientalism الذى سيستخدم فى ثنايا هذا البحث » كل معرفة ينتجها الآخر The Other عن الوطن العربى بغض النظر عن صورتها التى تتخذها لنفسها . ومعنى هذا أن الاستشراق يشمل ما أنتجه هذا الآخر من انشاءات discourses (سياسية واعلامية وتاريخية وجغرافية وانتروبولوجية وأدبية ونقدية وسيرية وببيلوغرافية) وأعمال فنية (موسيقية وتشكيلية) . ولما كانت قسمة كهذه للمعرفة الاستشراقية (الى انشاءات مختلفة ، وأعمال فنية) تقتضى من الناظر فيها درجة دنيا من التخصص البحثى ، فان الاهتمام سوف ينصرف فى هذا البحث الى الانشاءات المعرفية الاستشراقية دون الاعمال الفنية ، التى ينبغى أن تترك لتخصص فى الموسيقى والفنون التشكيلية والعمارة وتاريخها ، خبير بفصول المواجهة العربية - الغربية يستطيع أن يتفحصها بعين الخبير ويحكم عليها حكم العالم المتبصر بظروف انتاجها والواعى بوظائفها المختلفة التى توختها المجتمعات الغربية المنتجة فيها . وربما كان من الموضوعية والصدق فى آن معا أن ينوه بداية بأن الصورة المقدمة للاستشراق فى هذا البحث ستكون محكومة على نحو أو آخر بامرین :

١ - بالانشاءات الاستشراقية التى تيسر لصاحب هذه السطور الاطلاع عليها خلال العقدين الاخيرين فى أثناء اقامته فى الغرب للتحصيل العلمى وقبلها

وبعدها ، وهى على أى حال ليست مادة محدودة بسبب طبيعة مواجهته لهذا التقليد التى شملت فيما شملت الاحتكاك الشخصى بمنتهى هذه الانشاءات من أفراد ومؤسسات ؛ والمتابعة الدائبة لمختلف ما ينتجه كلاهما ويبيته عبر قنوات نشر المعرفة الاستشرافية كالكتاب ، والدوريات ، والسلاسل العلمية ، والترجمات وحلقات البحث ، والمنتديات ، والمؤتمرات ، والأحاديث الإذاعية والتلفزيونية ؛ والمشاركة المعتبرة فيها (١) ؛ والكتابة والحديث عن بعض ذلك ، ومناقشته ، وتقويمه ، فى مرافق النشر العربية المختلفة (٢) إضافة الى الإذاعة والتلفزيون فى سورية (٣) .

٢ - بطبيعة نخصه وهو ميدان النقد المقارن (العربى والاوروبى) اذ أنه معنى أساسا بالفكر الادبى العربى فى القرنين الأخيرين بشكل خاص ، وبطرق تشكله ، وعوامله ، ومكوناته الداخلية والخارجية ، ومعنى هذا أنه على بيته من واقع المواجهة الشاملة بين العرب وأوروبا ، وواع لمختلف وجوها وعقائليها وظروفها ، ومدى تأثيرها الكبير فى عملية انتاج الانشاءات الاستشرافية من جهة ، والانشاءات العربية من جهة أخرى ، ولكنه ربما كان أكثر اهتماما بالدراسات المتصلة بالشؤون الثقافية والادبية منه بسواها ، وذلك أمر طبيعى اذ لا يمكن للتكوين الثقافى للباحث أو لمجالات عمله الا أن يترك أثرا ما فى اختياره لمادته أو فى طريقة تناوله لها .

ب :

أما ثانى ما ينبغى تبينه لأى ناظر فى هذه الانشاءات الاستشرافية فهو أنها تشكل تقليدا ثقافيا (يتمتع بحد أدنى من التماسك والانسجام الداخلى والعلاقة النسبية) ارتبطت نشأته بحاجات مجتمع الآخر The Other فى مواجهته

(١) شارك صاحب هذه السطور فى العديد من المؤتمرات والندوات وحلقات البحوث التى عقدت فى المملكة المتحدة بين عامى ١٩٧٦ - ١٩٨٣ .

(٢) نشر صاحب هذه السطور مشاركاته فى الدراسات العربية فى الغرب ومتابعاته لها بالعربية والانكليزية فى العديد من الدوريات من بينها مجلة مجمع اللغة العربية (دمشق) ، والتراث العربى (دمشق) ، ودراسات تاريخية (دمشق) ، والموقف الادبى (دمشق) ، والمعرف (دمشق) ، والبعث (دمشق) ، وتشيرين (دمشق) ، و Syria Times (دمشق) ، والمستقبل العربى (بيروت) والطريق (بيروت) ، واليرموك (اربد) ، والأقلام (بغداد) ، والدستور (لندن) ، و UR (لندن) ، و AZURE (لندن) ، و British Society for Middle Eastern Studies Bulletin (أكسفورد) ، و Journal of Arabic Literature (لندن) ، وغيرها .

(٣) كان آخر ما قدمه صاحب هذه السطور فى هذا المجال عددا من الاحاديث التلفزيونية تحت عنوان « نحن والعالم ثقافيا » من خلال برنامج المجلة الثقافية الذى تبثه القناة الاولى فى التلفزيون العربى السوري مساء كل أربعاء .

للمنطقة العربية عبر القرون وبالوظائف المختلفة التي أسندت له في عملية المواجهة هذه ، وبالتالي فإن هذه الانشاءات يجب أن تدرس في سياق من هذه الوظائف وتلك الحاجات وتطورها المحفوز بوقائع المواجهة العربية - الأوربية وكذلك فإنها ينبغي أن تعامل على أنها إنتاج خارجي *An Outsider* بوصفه خارجياً مهماً كانت درجة ارتباطه بالوطن العربي وثيقة . فالمستشرق باحث مدين بتكوينه الثقافي لمجتمعه ، يمارس - عندما ينتج أية معرفة عن الوطن العربي - دوره الاجتماعي الذي أسنده اليه هذا المجتمع ، ويقوم باوظيفة التي اختارها لنفسه ضمن هذا الدور ، وهو لذلك يتوجه الى هذا المجتمع بنتاجه ، وينتظر صدى معيناً له مادياً أو معنوياً ، وبالتالي فإن هذا المجتمع هو الذي يرسم أفاق التوقعات التي تحفز انتاج انشاءات المستشرق . صحيح أنه قد يلبي هذه التوقعات وقد يحبطها ، ولكنها ستظل ماثلة في ذهنه في أثناء عملية الانتاج وستترك أثراً معيناً فيما ينتجه ، ومع أن المرء لا يمكن أن يستبعد تماماً دور الإرادة الفردية في تحدي ما تفرضه أية مؤسسة ثقافية من قيود وأنظمة وأعراف ومعايير وقيم واجراءات ، الا أنه من جهة أخرى لا يستطيع أن يبالي كثيراً في الهامش المحدود والمتيسر لهذه الإرادة ، صحيح أنه يمكن أن يتجاوز قليلاً « الرقص في السلاسل » ولكنه لا يمكن أن يبلغ اجتراف المعجزات ، فزمن المعجزات انتهى والعمالة قللت في زمن سيادة المؤسسات . ذلك أن ميادين المعرفة والتعلم ، كما يشير ادوارد سعيد بحق ، تخضع لضوابط مصددة ولفاعلية تأثير عليها من « المجتمع والتقاليد الثقافية ، والظروف الدنيوية ، والمؤثرات التي تمنح الثبات كالمدارس ، والمكتبات ، والحكومات » ، وأن كلا من نمطى الكتابة المتفقه والتخيلي ليس حراً أبداً ، بل هو محدد في صوره ، وافتراضاته ، ونياته ، « صحيح » (٤) ان امكانيات العمل متاحة في الثقافة لعقل عظيم أصيل ليست أبداً دون حدود « ولكن « الموهبة العظيمة تشعر باحترام ايجابى سليم لما انجزه الآخرون قبلها ، ولما يحتويه حقل الدراسة الذي تعمل فيه » (٥) .

وهكذا فإن المرء يميل تأييد سعيد فيما ذهب اليه من أن :

« أعمال الأسلاف ، والحياة المؤسساتية لميدان من ميادين البحث ، والطبيعة الجماعية لآى مشروع متفقه ، تميل ... الى تقليل تأثير انتاج الباحث الفرد ، وأن ميدانا كالأستشراق ليمتلك هوية تراكمية وجماعية هوية ذات قوة خاصة

(٤) ادوارد سعيد ، الاستشراق . المعرفة ، السلطة . الانشاء ، نقله الى العربية كمال أبو ديب ، مؤسسة الأبحاث العربية ، بيروت ، ١٩٨١ ، ص (٢١٣) .
(٥) المرجع نفسه ، ص (٢١٤) .

في ضوء ارتباطه بالمعرفة التقليدية (الدراسات الكلاسيكية ، الكتاب المقدس ، فقه اللغة) ، وبالمؤسسات العامة (الحكومات ، والشركات التجارية ، والجمعيات الجغرافية ، الجامعات) ، وبالكتابة التي يحدد طبيعتها الجنس الأدبي الذي تنتمي إليه (كتب الرحلات ، وكتب الاستكشاف ، والاستيهام ، الوصف الغريب المدهش) . وقد كانت النتيجة بالنسبة للاستشراق تبلور نوع من الاجماع : اذ بدت أشياء معينة وأنماط معينة من التقارير ، وأنماط معينة من الأعمال ، صحيحة في نظر المستشرق ، وقد بنى هو عمله وبحثه عليها ، ثم ضغطت هي بدورها بشدة على كتاب وباحثين جدد « (٥) » .

لقد غدا الاستشراق بهذا الثقل التراكمي الهائل « نهجا من الرؤيا ، والدراسة والكتابة المنظمة المقتنة (أو المشرقة) ، تسيطر عليه الضرورات الحتمية والمنظورات والآهواء العقائدية ، الملائمة ظاهريا للشرق . فالشرق يدرس ، ويبحث ، ويدار ، وتصدر عليه لاحكام بطرق معينة خفية محترسة » (٥) بوحى من هذا التقليد العريق والمتماسك . وبعبارة أخرى ان الانشاءات الاستشراقية التي أنتجها ، وينتجها ، وسينتجها ، المستشرقون الأفراد ، هي في نهاية الامر ، نتاج مؤسسة كاملة خلقتها المجتمعات الاوربية للتعامل مع الشرق (بما فيه الوطن العربي) - « التعامل معه باصدار تقارير حول له واجازة الآراء فيه ، وقرارها ، وبوصفه وتدرسه والاستقرار فيه » (٦) . وهذا النتاج بالنسبة للعربي ، المقيم في الوطن العربي بشكل خاص ، يتجسد أساسا في هذا الكم الهائل (٧) من الكتب التي تنطوي على معرفة لها (مصداقيتها وتماسكها ومرجعيتها) موضوعها هو نفسه : تاريخه ، وتراثه ، وثقافته ، وأدبه ، ولغته ، ومجتمعه ، واقتصاده ، وشؤونه ما جل منها وما صغر ، يتمثل بهذه المكتبة التي لا سبيل لأي باحث داخلي (من العرب) Insider أو خارجي (من غير العرب) Outsider أن يتجاهلها في رحلة تكوينه الثقافي . انها أشبه ما تكون بمحطة متحركة متنامية لا غنى للمرء عن التوقف عندها باستمرار والتزود منها لمتابعة رحلة الكشف ، وزيادة الآفاق الجديدة ، وليس ثمة من حاجة للمرء الى الإشارة الى دور هذه المكتبة في تكوين الكثرة الكاثرة من مثقفينا معرفيا وفكريا وثقافيا ، فنحن قوم مستهلكون للمعرفة بوجه عام ، ولا ننتج منها الا القليل ، حتى تلك المعرفة المتصلة بأدبنا ولغتنا وثقافتنا وتاريخنا وتراثنا

(٦) المرجع نفسه ، ص (٣٩) .

(٧) يذكر سعيد في الاستشراق .. ، أن حوالى ٦٠.٠٠٠ كتابا تتعلق بالشرق الأدنى قد كتبت بين

١٨٠٠ و ١٩٥٠ في الغرب . وانظر المرجع السابق ، ص (٢١٦) .

ومجتمعنا ، وكل شأن من شؤوننا لا نكاد ننتج منها ما يكفى أو يليق ، وهو على أى حال أقل مما ينسجم وحجم اسهام أجدادنا من جانب ، أو حجمنا الحالى فى العالم المعاصر .

فماذا عن علاقتنا نحن العرب بهذه المؤسسة التى يشير اليها عنوان البحث ؟ ماذا عن « نحن » ، وماذا عن « الاستشراق » ؟

أ - علاقة اشكالية

أ - أ - نحن :

أما نحن فأمة عريقة تتمتع بجميع شروط الوحدة والقوة والفاعلية والقدرة على معاودة الاسهام الحضارى الذى عهدده عنها العالم الوسيط وعالم عصر النهضة ، ولكنها اليوم أمة مفككة مجزأة قواها موزعة على كيانات تنوف على العشرين لكل منها أوضاعه وظروفه وحدوده ونشيدده الوطنى وعلمه ومشكلاته وعلاقاته ، وعلى الرغم من أن عددا من هذه الكيانات قد خطا مؤخرا خطوات واعدة نحو تعزيز الروابط القومية فيما بينها من خلال مجالس متعددة ، الا أن المرء يلاحظ أن لبعض هذه الكيانات من العلاقات الخارجية مع بعض الدول المجاورة ما هو أوثق من علاقاتها مع كيانات مجلس ما غدت عضوا مؤسسا فاعلا فيه .

وهى كذلك أمة تصاول النهوض مما هى فيه من تخلف تنتمى اليه الدول النامية التى تسعى لتطوير جميع وجوه الحياة فيها لتلحق بركب العالم المتقدم الذى خلفها وراءه منذ أكثر من خمسة قرون . وهى فى محاولتها فى النهوض تحتذى أنموذجا مابيننا للأنموذج الذى عهدته ، وتجد نفسها لذلك موزعة بينهما وغالبا ما تصطرع فى داخلها شتى القوى الجاذبية والنافذة فى صلتها مع أى منهما .

وهذه الامة المفككة المجزأة الساعية الى النهوض محتذية فى ذلك نموذجا لم تألفه ، غير متأكدة من هويتها الآنية . انها تعرف ماذا كانت وهى واثقة من ذلك تمام الثقة ولكنها ليست على الدرجة نفسها من الثقة عندما يأتى الامر الى ما هى عليه الآن ، أو ما ستكون عليه فى المستقبل .

والحقيقة أن عملية الثقافة التى عاشتها أمتنا العربية فى القرنين الماضيين قلقلت كل وجوه الهوية العربية التى ألفتها فى نفسها على مدى القرون ، وحسب هذه الأمة قلقلة أنها تسير وعينها على مستقبل ما تتوخاه وتسعى الى بنائه محتذية أنموذجا ما ، وعينها الأخرى على ماض حاضر أبدا من خلال لفتها وتراثها وأعرافها ، وثقاليدها وتاريخها الشامخ .

وكأن هذه القلقة لم تكفها ، فتداعى العالم لتعزيزها ؛ وكأن هذا التوزع المتكافئ الضدين لم يزلزلها ، فجاء العالم ليعمقه ؛ وكأن هذا الخطر الداخلى الكامن لم ينل منها بما فيه الكفاية ، فأزره خطر خارجى . والحقيقة أن هذه الامة ، على الرغم من جميع دواعى الثقة بالنفس المستلهمة من ماض متألق ، وحاضر واعد بالقوة ، أمة مهددة فى وجودها السياسى والعسكرى والاقتصادى والاجتماعى والثقافى وغير ذلك ، صحيح أن كل كيان عربى يشعر بالتهديد فى وجه محدد من هذا الوجود أكثر من الوجوه الاخرى ، ولكن لا يكاد يخلو كيان عربى واحد من الشعور بأنه مهدد على نحو من الأنحاء ، ولربما تنامى هذا الشعور ليبلغ درجة شعور « أخيل » بنقطة ضعفه الكامنة بعقبه ، وليصبح مصدر احساس بالخطر شامل وعميق .

وواقع الحال أن هذا احساس الشامل والعميق ربما كان مصدره أن هذه الامة ، منذ حملة بونابرت على مصر ، فى حالة مواجهة مع الآخر مواجهة شاملة - لا يكاد يفر منها وجه من وجوه حياة هذه الامة ، فهى مواجهة عسكرية حيناً ، واقتصادية حيناً ثانياً ، وسياسية حيناً ثالثاً ، واجتماعية حيناً رابعاً ، وثقافية حيناً خامساً ، وفكرية حيناً سادساً ، وأدبية حيناً سابعا - وخطيرة غالباً ما يكون موضوعها الوجود العربى فى جانب من الجوانب ، ان هذا الشعور بالخطر ، المتزامن مع المواجهة ، يجعل الامة ، بشكل أو بآخر ، فى حالة استنفار مرهق ومضن ، وتوتر لا يفسح المجال الكافى للتفكير بروية فى أولوياتها أو فى أهدافها القريبة والبعيدة ، وفى سبيل تحقيقها انطلاقاً من الامكانيات المتاحة بالقوة أو بالفعل . انه يقودها الى نوع من التفكير الآئى يسود كل وجه من وجوه حياتها ، تفكير لا ينظر الى أبعد من موقع الخطو أن تدانى والى أبعد من مستوى الأنف اذا تسامى ، وبالطبع فان أحداً ما لا يمكن أن يقنع لأمته بهذا النوع من التفكير لانه تفكير منشغل بلحظة الحاضر القلقة المقلقة المقلقة ، والزمن الحاضر وجود عابر ، لانه لحظات تقبع فى حجب الغيب سرعان ما تنزلق فى هوة الماضى السحيقة .

وما يهمنا فى هذا الحديث الصريح عن « نحن » هو أننا لم نستطع خلق تقليد ثقافى متماسك ومتسق يمكن أن يضارع التقليد الثقافى الذى طوره الآخر عبر القرون ، فنحن مؤما بالغنا فى تقدير أهمية الدراسات العربية الحديثة المتصلة بمختلف وجوه حياتنا ، ومستواها لا نستطيع أن نزعّم أنها بلغت منزلة تستطيع معها أن تزاخم تقليد الاستشراق فى مستواه ونوعيته . وحسب المرء أن يقارن بين المؤسسة العربية التى تقوم على انتاج المعرفة المتصلة بالامة العربية ماضياً وحاضراً ومستقبلاً وبين المؤسسة الثقافية التى خلقها الآخر لانتاج المعرفة عن هذه الامة ، حتى نتفهم الفارق فى الجدية والمستوى والنوع بين حصيلة هذه

وتلك ، ومعنى هذا أننا نظل نحس بنوع من عقدة النقص تجاه هذه المعرفة التى ينتجها الآخر عنا ، اضافة الى الشعور بتكافؤ الضدين فى نظرتنا اليه وعلاقتنا به وموقفنا منه . فعلى الرغم من كل ما يمكن للمرء أن يقع عليه فى التقليد الثقافى الموسوم بالاستشراق من مثالب وعيوب ونواقص ، وما يلمسه فى قراءاته له من أهواء ونزعات مغرضة ، ومع كل ما يمكن أن يقال عنه أنه كان شريكا للانظمة السياسية فى الغرب فى استعمار الوطن العربى والتحكم بمقدراته ومصائره أهله ، وفى وضعه للمعرفة فى خدمة القوة ، بل وتسويغ استخدامها ضد الآخر - الضعيف فانه لا يمكن الا أن يعترف ، وبأسف شديد حقا ، بأن دارس العرب والشرق عامة يظل يتحرك ضمن بنية خلقها الآخر الخارجى (٨) .

فقد نجح هذا الخارجى ، على الرغم من كل شيء ، فى خلق تقليد متماسك له تاريخه العريق ويستطيع لا أن يشكل عقلية الدارسين الغربيين فحسب ، وانما عقلية الدارسين الداخليين أيضا من العرب أنفسهم فى أحيائهم كثيرة سواء أدرسوا فى الغرب أم فى مؤسسات الوطن العربى الأكاديمية المختلفة . وما ذلك الا أنه استطاع أن يقدم حصيلة ثقافية على قدر معقول من الموضوعية ، وعلى حد أدنى من مقتضيات البحث وشروطه . لم يكذب يصلها الا عدد محدود من الدراسات التى أنتجها الداخلون ممن يدعون الغيرة الشديدة على تراثهم وثقافتهم .

وربما كان مما يثير الشجون فى النفس أن يرى المرء أن معظم الدارسين العرب المحدثين كانوا وما زالوا عالمة على الآخر ، ليس فقط فى مجال العلوم البحتة والعلوم التطبيقية والعلوم الانسانية المختلفة وحدها ، وانما فى ميادين الدراسات المتعلقة بتاريخهم وأدبهم وثقافتهم وحضارتهم بشكل عام . فنحن نستورد هذه الدراسات المكتوبة بالانكليزية أو الفرنسية أو الالمانية أو الروسية أو الاسبانية أو الايطالية أو غيرها من اللغات مثلما نستورد كتب الطب والهندسة والفيزياء والرياضيات وغيرها وبالطريقة التى نستورد فيها الطائرة والسيارة والآلة الحاسبة والمدفع والدبابة والحاسوب وغير ذلك .

وبالطبع لا حاجة الى القول بأننا فى كثير من الأحيان لا نرضى عما فيها من آراء ونظريات ، ننعتها باستمرار بأنها متعسفة أو مغرضة أو غير موضوعية أو متحيزة أو عنصرية أو غير مستقصية أو غير شاملة أو سواها من الصفات ، (وقد تكون كذلك حقا) دون أن نستطيع أن نقدم البديل عنها ، فنحن حتى يومنا هذا لم نتمكن من فرض أنفسنا ، من خلال انتاجنا العلمى والثقافى بالطبع ،

(٨) فى الافق بوادر مشجعة وواعدة من اسهامات الداخليين من العرب أنفسهم .

حجة في دراسة شؤوننا المختلفة ، وإذا كان عجزنا عن انتاج سيارة أو طائرة أو دبابة أو حاسوب مسوغ بسبب طبيعة الظروف التي مرت بها الامة العربية خلال القرون الماضية ، فانه من غير المسوغ على الاطلاق أن نطل عاجزين عن تقديم دراسات جادة وعميقة وحديثة ومنتمية للعصر عن أدبنا وثقافتنا وتاريخنا وحضارتنا يمكن أن تنهض للمقارنة - كما وكيفا مع ما ينتجه الآخرون من أشياء تتعلق بنا ونحن أولى بها منهم .

ومقابل هذا الانتاج البحثي والعلمي والثقافي المتواضع ، نجد تقليد الاستشراق العريق نسبيا والمتماسك والواسع النفوذ . فماذا نلاحظ في نظرتنا اليه ؟

١ - ب - الاستشراق :

أول ما يمكن أن نشير اليه في هذا التقليد أنه تقليد ثقافي أجنبي ينتجه الآخر وليس نحن ، وبالتالي فأننا لا نملك من سبل التدخل في شؤونه ، أو التحكم في مادته الأولية ، أو في نتاجه النهائي ، أو في عملية انتاجه نفسها أى دور ، ما لم نجلس مجلس هذا الآخر ، ونرتدى قبعته ونغدو جزءا من آله ، وعندها ربما لن ننتج الا شيئا قريبا منه ، شكلا وروحا ، مبنى ومعنى .

وربما كان من المفارقة حقا أننا على الرغم من كوننا موضوع هذا التقليد الثقافي ، لا نكاد نميز أنفسنا فيه عندما نقرأه ، فنحن موضوعه افتراضا ، وليسنا موضوعه واقعا . فنحن كما نتجلى في الاستشراق مجرد نظام من التمثيلات مؤطر بطقم كامل من القوى التي قادتنا الى مجال المعرفة الغربية والوعى الغربى ، وفي مرحلة ثالية الامبراطورية الغربية . فالاستشراق « مدرسة للتفسير حدث أن كانت مادتها الشرق بحضارته ، وشعوبه ، وأقاليمه المحلية . واكتشافات الاستشراق الموضوعية .. كانت دائما وما تزال مشروطة محددة بكون حقائق الاستشراق مثل أية حقائق أخرى تنقلها اللغة ، متجسدة في اللغة ، وأى حقيقة هي حقيقة اللغة ، كما قال نيتشه مرة ، سوى :

جيش متحرك من الاستعارات ، والكنايات ، والتشبيهات المجسمة ، وبإيجاز ، خلاصة من العلاقات الانسانية عمقت ، ونقلت وزخرفت ، شعريا وبلاغيا ، وصارت ، بعد استعمال طويل تبدو صلبة ، شرائعية ، وملزمة لشعب ، الحقائق أيهامات نسي المرء أنها كذلك .

قد يصدمنا رأى كراى نيتشه هذا بوصفه مغاليا في العدمية ، لكنه على الاقل يجذب انتباهنا الى أن الشرق ، من حيث وجد في وعى الغرب ، كان لفظة تنامي

لها فيما بعد حقل واسع من المعانى ، والترايطات ، والتضمينات ، وأن هذه جميعا لم تكن تشير ... بالضرورة الى الشرق الحقيقى ، بل الى الحقل المحيط باللفظة » (٩) .

وبكلمات أخرى كان الاستشراق مجرد « حقل » لا يوجد معادل مطابق له فى الشرق نفسه (٩) ، كما يقول ادوارد سعيد .

نحن اذن موضوع الاستشراق ولسنا موضوعه فى آن معنا ، وربما كان هذا وراء معاناتنا من عقابيله ، فقد كان هذا الاستشراق معرفة وظفت فى السيطرة علينا واستلابنا من سيادتنا السياسية والعسكرية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والادبية ، بل وتطهير أرضنا منا كما يحدث اليوم فى فلسطين المحتلة .

لقد اشتملت هذه المعرفة على شريحة من المعتقدات المذهبية حول الوطن العربى حولت الاروبى فى علاقته بنا الى عنصرى عرقى ، امبريالى ، وإلى درجة كلية تقريبا ، عرقى التمرکز . وهكذا دفع الوطن العربى ، ويدفع ، وربما سيظل يدفع الكثير الى أن تتبدل هذه المعرفة الراسخة عنه وتتغير جذريا .

ونحن كذلك نقطة الارتكاز فى هذه المعرفة ، التى أنتجها باحثون نذروا أنفسهم لها ، نحظى بكل اهتمامها ، ومع ذلك فنحن نشعر بقدر كبير من النقص تجاهها ، وتجاه منتجيتها الذين يعرفون عنا ، عن لغتنا ، وتاريخنا ، وثقافتنا ، وتراثنا ، وعقائدنا ، ومجتمعنا وكل شؤوننا أكثر مما نعرفه نحن عن كل ذلك . ومع ذلك فانها معرفة لا تستطيع أن تقيم جسورا حميمة معنا ، انها معرفة تغرينا ، تذكرنا بضعفنا ، فالمعرفة قوة ، ونحن لا نملكها فمن أين لنا بالقوة . لأنها أولا كتبت بلغات غير لغتنا ، ونحن بحاجة الى تخطى هذا الحاجز قبل أن نقيم أى تواصل معها ، ولانها ثانيا مكتوبة لغيرنا لا نفع منها موقع المتلقى ولذلك فانها لا تعنى بتوقعاتنا ، أو باحاسيسنا ، أو بأهوائنا ، أو برغباتنا ، أو بعواطفنا ، ولا تبدى حساسية كافية تجاه عقائدنا ، وأعرافنا وقيمنا بل أنها كثيرا ما تتجاهلها ، ولربما تمسسها على نحو من الانحاء ، وبدل النشوة التى تنتهى بها أية تجربة قراءة لمادة تتصل بالذات القارئة نجد الاحباط والخيبة والمرارة وما شابهها ، وغنى عن البيان الاشارة الى أن هذه المعرفة تتخذ لنفسها اشكالا من الانشاءات وأجناسا من الكتابة مبالغة بوجه أو بأخر لأشكال الانشاءات وأجناس الكتابة التى عرفتھا الثقافة العربية حتى مطلع ما يسمى بعصر النهضة العربية أو بداية المواجهة الخطيرة والشاملة مع الآخر بالحملة الفرنسية على مصر . وهكذا نرى أن كل شىء فى هذه المعرفة يمثل اشكالا بالنسبة

(٩) سعيد ، الاستشراق .. ، ص (٢١٤ - ٢١٥) .

للعربي ، ومن هنا كان موقف العربي من هذه المعرفة التي ينتجها الآخر عنه أو الاستشراق اشكاليا ، انه اشكال المعرفة - القوة الذي يحكم علاقتنا « نحن » بتلك المعرفة التي ينتجها الآخر عنا التي نسميها « الاستشراق » الذي كان الافصح عن ارادة أقوى في مواجهة عالم مختلف ولكنه أضعف - الافصح الذي رسخ مساواة اختلاف الشرق بضعفه (١٠) ، وسعى الى ابقائه ضعيفا ليبقى مختلفا ، مجرد مجال لممارسة الارادة الاقوى مهما بلغت فداحة الثمن الانساني .

أ - تحولات

هذه العلاقة الاشكالية التي تربط بين « نحن » و « الاستشراق » والتي تقدم الحديث عنها كانت ، وربما ستظل كذلك الى حين ، وراء حملة النقد التي تعرض لها هذا التقليد الثقافي من جانب مجموعة من الباحثين العرب داخل الوطن العربي ، وخارجه خلال العقود الثلاثة الاخيرة من أمثال الطيباوي (١١) ، وأنور عبد الملك (١٢) ، وادوارد سعيد (١٣) ، وعزيز العظمة (١٤) ، ومحمد

(١٠) المرجع نفسه ، ص (١٠) .

(١١) انظر له :

Abdul-Latif Tibawi, **English Speaking Orientalists: A Critique of Thier Approach to Islam and Arab Nationalism** ((London Critique of the Islamic Cultural Centre, 1964); «Second Critique of English Speaking Orientalists and Thier Approach to Islam and the Arab», **The Islamic Quarterly**, Vol. 23, no. 1, 1979; «On the Orientalists Again», **The Muslem World**, Vol. 70, no. 1, January, 1980, pp. 50-61.

(١٢) انظر له :

Anouar Abdel-Malek, «Orientalism in Crisis, in his **Social Dialectics, Vol. 1: Civilization and Social Theory** (State University of New York, New York, 1981), pp. 73-96).

(١٣) انظر كتابيه الآخرين

Edward W. Said,

The Question of Palestine

(Routledge & Kegan Paul, London Henley, 1980).

Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the Wold (Pantheon Books, NewYork, 1981).

ومقالته :

«Orientalism reconsiderd», in Francis Barker et. al. (eds.),

Literature, Politics & Theory

(Methuen, London, 1986 pp. 210-29)

(١٤) انظر كتابه :

Aziz al-Azmeh,

Ibn Khaldun in Modern Scholarship: A Study in Orientalism

(Thirld World Centre for Researchand Publishing, London, 1981)

ومقالته « افصح الاستشراق » ، المستقبل العربي ، السنة الرابعة ، العدد ٣٢ (تشرين الاول - اكتوبر ١٩٨١) ، ص (٤٣ - ٦٢) .

أركون (١٥) ، وهشام جعيط (١٦) ، ورنا قباني (١٧) ، وغيرهم (١٨) ومن جانب مجموعة أخرى من الباحثين الأجانب من أمثال مكسيم رودنسون (١٩) ، وريان تيرنر (٢٠) وغيرهما من مستشرقى الجيل الجديد الذى لم يعد يؤمن بعصمة هذا التقليد الثقافى ، وبات يدرك أنه مجرد تراكمات لنصوص دنيوية أنجبها العالم الذى أنتجت فيه .

ويمكن للمرء أن يتوقف طويلاً عند هذه الحملة عريبها ، وغريبها ، ويعرض بشيء من التفصيل لفصولها المختلفة ، ولربما كان فى ذلك مجلبة للراحة لأى داخل يشعر بأنه لابد من مقاضاة كل من مس تقاليده وثقافته ولغته وتاريخه وعقائده وأعرافه ومجتمعه . ولكن جدوى ذلك فيما يبدو لى ستكون محدودة ، بل ان استعادة ما اجترحه الآخر فى مختلف شؤوننا ، عندما أنتج معرفته عنا ، لن تعود علينا الا بمرارة أشد ، وخيبة أشمل ، واحباط أعمق . وهى جهد ضائع غير منتج وغير مفيد ، لا للتقليد نفسه ، ولا لموضوعه الذى هو نحن .

ويمكن له من ناحية أخرى أن يكون أكثر عملية فى نظريته لهذا التقليد الثقافى ، ويبحث فيه عن الايجابى الذى يدفع بالمعرفة المتصلة بنا نحو الافضل والاكثر

- (١٥) انظر الفصل المعنون بـ « الخطابات الاسلامية ، الخطابات الاستشراقية والفكر العلمى » ، فى كتابه تاريخية الفكر العربى الاسلامى ، ترجمة هاشم صالح ، (مركز الانماء القومى) ، بيروت ، ١٩٨٦ ، ص (٢٤٥ - ٢٧٣) .
(١٦) انظر كتابه ، أوروبا والاسلام ، ترجمة د. طلال عتريسى ، (دار الحقيقة) ، بيروت ١٩٨٠
(١٧) انظر كتابها :

Rana Kabbani,

Europe's Myths of Orient: Devise and Rule

(Macmillan, London, 1986):

Letters To Christendom (Virago, London, 1989).

- (١٨) انظر د. غسان سلامة « عصب الاستشراق » ، المستقبل العربى (بيروت) ، السنة الثانية ، العدد ٢٣ ، (كانون الثانى - يناير ١٩٨١) ، ص (٤ - ٢٢) .
- أحمد بن عبود ، « الاستشراق والنخبة العربية » ، المجلة التاريخية المغربية (تونس) ، السنة ٩ العددان ٢٧ - ٢٨ ، (كانون الاول - ديسمبر ١٩٨٢) ص (١٩٩ - ٢١٥) .
- سالم يفوت ، حفريات الاستشراق : فى نقد العقل الاستشراقى ، (المركز الثقافى العربى) ، الدار البيضاء ١٩٨٩ .
(١٩) انظر كتابه المعنون بـ

Maxime Rodeinson,

La fascination de l'Islam

(Petite Collection Maspéro, Paris, 1980).

الذى ترجم الى العربية تحت عنوان جاذبية الاسلام ، ترجمة الياس مرقص ، (دار التنوير للطباعة والنشر) ، بيروت ١٩٨٢ .
(٢٠) انظر كتابه :

Bryan S. Turner,

Marxism and the End of Orientalism

(George Allen & Unwin, London, 1978).

واقعية وموضوعية . ومسوغات هذه النظرة العملية تكمن في دنيوية هذا التقليد وفي صلته الوثيقة بالعالم الذي أنجب هذا العالم الذي يخضع لعملية تغير وتحول مستمرة تركت بدورها بصماته على المعرفة التي ندعوها بالاستشراق . والحقيقة أن هذا التقليد ، كما يستطيع أن يلاحظ متتبعه في العقود الثلاثة الأخيرة ، قد أبدى جملة واضحة من التحولات الايجابية ، تبينها حتى أشد نقاده تأثيراً وعمقاً ، وأشار إليها بمقدار كبير من الترحيب الذي يمكن أن يتوقع من ثائر واضح الهدف على مؤسسة أخفقت - فيما بدا له - في الاستجابة لموضوعها الاستجابة الانسانية اللائقة .

يكتب ادوارد سعيد في خاتمة كتابه :

« فثمة اليوم عدد كبير من الباحثين الأفراد العاملين في حقول كالتاريخ الاسلامي ، والدين ، والحضارة ، والتركيب الاجتماعي وعلم الانسان ، (في العالم الاسلامي) الذين يمتلك عملهم قيمة عميقة كعمل بحثي » (٢١)

قيمة تعود أساساً الى الوعي المنهجي النامي لديهم وللنظرة الناقدة المتفحصية لما يقومون به كما هو الشأن لدى باحثين من أمثال جاك بيرك ، ومكسيم رودنسون ، وروجر أون ، وغيرهم ، الذين يرى المرء في أعمالهم حساسية مباشرة للمادة الماثلة أمامهم وامتحاناً ذاتياً مستمراً لمنهجهم وممارستهم ، ومحاولة دائبة لابقاء عملهم قادراً على الاستجابة للمادة لا لتصور مذهبي مسبق .

واما لاستبدالهم بولائهم لحقل « الاستشراق » المحدد شرائعياً ، أو امبريالياً ، أو جغرافياً ، ولواء لفرع من فروع المعرفة محدد فكرياً ، كما هو الشأن لدى كليفوردي غيرتس ، الباحث الأنثروبولوجي المعروف الذي نجد أن اهتمامه بالاسلام من « المحسوسية والتفردية بحيث انه يستقي روح الحياة من المجتمعات والمشكلات المحددة التي يدرسها لا من طقوس الاستشراق ، وتصوراته المسبقة ومذاهبه » (٢١) .

وهذه التحولات الايجابية قميّة بأن تعزز نظرتنا العملية لهذا التقليد ، أو مواجهتنا الايجابية له ، كما سميتها في غير هذا الموضوع ، وهي لذلك جذيرة بوقفة سريعة .

١ - ١ :

أول هذه التحولات الايجابية هو انفتاح الاستشراق على التطورات الأخيرة في مختلف ميادين المعرفة وخاصة في ميدان العلوم الانسانية ، وهو أمر يلاحظ المرء

(٢١) سعيد ، الاستشراق .. ، ص (٣٢٣) .

بشكل بين لدى العديد من المستشرقين الجدد الذين يستلهمون في أبحاثهم التقاليد المعرفية الحديثة خارج حقل الاستشراق . ان المستشرق الجديد لم يعد ينظر فيما يقوم به من دراسات الى النماذج التي يقدمها المستشرقون القدامى ، بل غدا يبحث عن نماذج أخرى في الحقول المعرفية الأخرى ، في اللغويات ، والتاريخ ، وعلم الاجتماع ، وعلم النفس ، وعلم الاقتصاد ، والأنثروبولوجيا ، وفي النقد الحديث ، والادب المقارن . ان كتابات فريد دونز ، وروجر ألن ، وادموند بيرك الثالث ، وروجر أوين ، وروبين أوسل ، ولاكوست ، وأندريه ميكيل ، ومايكل زفيتلر ، وهيلارى كيلساتريك ، وسواهم لا تستمد أطرها النظرية من تقليد الاستشراق بقدر ما تستمدها من الحقول المعرفية التي تنتمي اليها أبحاثها المتخصصة الرفيعة المستوى ، والتي يمكن أن تقارن بأية بحوث أخرى تنتج في هذه الحقول عن الشعوب والأمم الأخرى ، لأنها كتابات تاريخية ، أو لغوية ، أو اجتماعية ، أو اقتصادية . أو أنثروبولوجية اتفق أن موضوعها الوطن العربي أو شأن من شؤونه . والحقيقة أن هذا التحول قد أشار اليه ناقد الاستشراق الأكبر ادوارد سعيد عندما أكد أن طريق الخلاص المتاح أمام الاستشراق هو الانفتاح على هذه التطورات الهامة في العلوم الانسانية ، يقول سعيد :

« اننى لأومن ، على الصعيد الإيجابي - بأن قدرا كافيا من العمل يؤدي اليوم في العلوم الانسانية لتزويد الباحث المعاصر بنظرات نافذة ومناهج ، وأفكار ، بميسورها أن تتلخص من النماذج المنظمة العريقة ، والعقائدية ، والامبريالية ، من النوع الذى قدمه الاستشراق أثناء ارتقائه التاريخى » (٢٢) .

١ - ب :

وثانى هذه التحولات هو انفتاح الاستشراق على موضوعه ، على الوطن العربى ، فمستشرق اليوم لم يعد يكتفى بالتعرف على موضوعه من خلال المادة المكتوبة التي ورثها عن سابقيه أو معاصريه من المستشرقين الآخرين ، فهو بداية يتقن على نحو أفضل لغة موضوعه وكثيرا ما يكون قد اكتسبها عن طريق الاحتكاك المباشر بموضوعه من خلال اقامته لفترة لا بأس بها من الزمن في الوطن العربى وبين أهله أثناء فترة تحصيله أو قبلها أو بعدها ؛ وهو بعد ذلك على اتصال دائم بموضوعه من خلال الزيارات الدورية التي يقوم بها لميدان اهتمامه ، وهو بعد هذا وذاك يتصل به من خلال وسائل الاعلام المتطورة التي تيسر له متابعة يومية لما يجرى في الوطن العربى اضافة الى أن معظم المؤسسات

(٢٢) المرجع نفسه ، ص (٣٢٤) .

البحثية الحديثة مزودة بمعظم ما ينتج في الوطن العربي من مواد ومعلومات وبحوث ومنشورات دورية وكتب وغير ذلك ، ناهيك عن نظام الاعارة القطرية والدولية بين المكتبات ومراكز البحوث والمعاهد والجامعات مما يوسع مصدر المعلومات والمادة الاولية التي يصدر عنه في بحوثه ودراساته . واذا كانت دراسة الانسان في المجتمع تقوم على التاريخ والتجربة الانسانية ، وعلى توحيد الباحث لهويته بالتجربة الانسانية ، وعلى تمكنه من رؤيتها بوصفها تجربة انسانية (٢٢) فان هذا الانفتاح الملحوظ من جانب المستشرق على موضوعه وعلى تجربته الانسانية الخاصة به تطور ايجابى هام لابد وأن يترك أثارا محمودة في انتاجه المعرفي المتصل بوطننا العربي وشؤونه المختلفة .

١ - ج :

والحقيقة أن الاستشراق في انفتاحه على مستجدات المعرفة في العلوم الانسانية من جانب ، وعلى موضوعه ، الوطن العربي ، من جانب آخر ، انما كان يستجيب للنقد الداخلى والخارجى الذى مورس في هذا الحقل في العقود الثلاثة الاخيرة ، واستجابته هذه هي ثالث التحولات التي خضع لها مؤخرًا . فعلى الرغم من أن نقد العرب للاستشراق بالعربية قديم وعنيف تغلب عليه الصبغة الدينية والسياسة ويعود الى أيام جمال الدين الافغانى ومحمد عبده ويمتد حتى يومنا هذا (مرورا برشيد رضا وأحمد شفيق باشا ومحمد فريد وجدى ، ومحجب الدين الخطيب ، وعمر فروخ ، والخالدى ، ومحمد البهى ، ومالك بن نبي ، ومحمد محمد حسين ، وأنور الجندى ، ومحمد الغزالي ، ومحمد قطب ، ومحمد زقزوق ، ومحمد شامة ، وغيرهم) (٢٣) ، الا أن المستشرقين لم يولوه أى اهتمام تقريبا وكانوا غالبا ما ينظرون اليه باستخفاف ، وعلى أنه مجرد شكل من ردة فعل العاجز . ولكن هذا النقد عندما ظهر بالفرنسية والانكليزية وغيرهما بقلم باحثين عرب لهم اسهاماتهم المعترف بها من أمثال أنور عبد الملك وعبد اللطيف الطيباوى ، وادوارد سعيد وعبر سبيل مقر بها في المؤسسة الثقافية الغربية ، وعندما جاء من معسكر الاستشراق نفسه على يد العديد من المستشرقين المتقنين من أمثال مكسيم رودنسون أو من معسكر العلوم الانسانية على يد بريان تيرنر وغيره ، لم يعد بإمكان الاستشراق أن يعيره أذنا صماء ، ولم يكن أمامه من خيار الا محاولة الاستجابة على نحو من الانحاء بالمسعى لتدارك ما كان هذا النقد يشير

(٢٢) انظر د. رضوان السيد « ثقافة الاستشراق ومصائر وعلاقات الشرق بالغرب » ، الفكر العربى (بيروت) ، اسنة الخامسة العدد الحادى والثلاثون (عدد خاص عن الاستشراق التاريخ والنهج والصورة) . كانون اثنائى (يناير) - اذار (مارس) ١٩٨٣ ، ص (١٤-١٧) .

اليه من ثغرات وعيوب ونواقص وغير ذلك في التقليد الاستشراقي ؛ وكذلك فإن الموجة العارمة التي ولدها كتاب الاستشراق لادوارد سعيد من النقد والنقد الذاتى ما كان لها الا أن تؤتى أكلها بدفع المستشرقين وخاصة المنفتحين منهم على الثقافة الانسانية المعاصرة الى اعادة النظر فى كل شىء يقومون به ، وهذا ما خلق مناخا صحيا لاعادة تفحص الكثير مما رسخه التقليد القديم من قناعات ونظريات وأحكام واعراف ، وربما قلبها عقبا على رأس ، وحفز مؤسسة الاستشراق أو مؤسساته للتفكير فى طرق أخرى للانتماء بحق الى العالم المعاصر توجها ومداخل ومنهج وحساسية ، وهو أمر ما كان له أن يحدث لولا تنامي عملية النقد هذه وبلوغها الذروة فى كتاب ادوارد سعيد الذى فتح فى نقده لهذا التقليد الثقافى الذى بدا حتى عهد قريب وطيد الاركان ، عيون أصحابه على حقيقة طالما تنكروا لها . وهى أنهم - بوصفهم بشرا - أبعد ما يكونون عن العصمة ، وأن ثمة عالما متطورا من حولهم ينبغى أن يفتحوا عليه ، وأن عليهم أن ينتموا بتقليدهم الذى أزررت به الابعاد الايدلوجية والسياسية منهجيا ومعرفيا ، الى العالم الذى يعيشون فيه . يقول الدكتور رضوان السيد فى معرض الاجابة عن سؤال يتصل بالجديد فى عالم الاستشراق وجه اليه بعد قضائه سنة درس فيها فى عدة جامعات أوروبية (ودر خريج احداها) :

يمكن القول رغم كل المظاهر ان النقد الذى وجه للاستشراق فى العقدين الاخيرين ، وبخاصة كتاب ادوارد سعيد (الاستشراق) الصادر عام ١٩٧٨ قد غير من وجهه . صحيح أنه ما تزال تصدر بالمانيا وبريطانيا بالذات دراسات استشراقية تعتمد المنهج التاريخانى التقليدى ، ولكن الغالب على الدراسات الاستشراقية فى الثمانينات ، وبامريكا وفرنسا بالذات ، البحوث ذات الطابع النقدي للتاريخانية ورؤاها . ولاشكاليات علائق الغرب بالشرق هذا هو التطور الاول ، وهذه هى أصوله .

أما التطور الثانى ، وهو منهجى ، فهو يتصل بغلبة القراءة الاستمولوجية على الدراسات الاستشراقية ، مثلما غلبت على سائر حقول العلوم الانسانية . وعندما أقول ان تغيرات جذرية طرأت ، لا أعنى أن قطيعة كاملة تمت مع تقاليد ذلك العلم أو التخصص المعرفى ، كما لا أعنى أن تلك التغيرات تخضع لمنحى تقويمى واحد أو ثنائى ايجابى أو سلبى .

فمن حيث الموضوع ، الذى ينم ولاشك عن رؤية معينة للمسائل المدروسة ، تعاد دراسة موضوعات مضغها الاستشراق التقليدى طويلا لكن بأدوات منهجية ومعرفية جديدة . فعلى سبيل المثال ظهر اتجاه فى السنوات العشر الاخيرة فالاستشراق البريطانى يعتمد أسلوب طرح موضوعات الاستشراق التقليدى كلها لتقضيها واحلال رؤى جديدة بشأنها مثل أصول الاسلام ، وقدم

القرآن ، ومعنى السنة ، وطبائع الاسلام ، والمسلمين ، وهى موضوعات استشرافية قديمة جدا ، ترك مستشرقو القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين ببريطانيا والمانيا فيها تراثا ضخما .. ومن حيث المنهج تبرز مسألة الشرق الأوسط ، أو يبرز تصويره فى الاستشراق الأمريكى بالذات . كما تبرز الاستمولوجيا كنهج أوحد لاعادة رؤية المسائل » (٢٤) .

ان التغيير ، مهما كان تقويمنا له ، يحمل أمل التخلص من البنى المعرفية السائدة التى كانت تحفزها عوامل فوق بحثية ، والبحث عن بنى معرفية بديلة ربما تكون أكثر استجابة للتغيرات التى تخضع لها مختلف العلوم الانسانية من جهة ، وللتغيرات التى يمر بها موضوع الاستشراق ، «نحن» ، من جهة أخرى .

أ - د :

وواقع الحال أن من أهم ما مر به «موضوع» الاستشراق فى العقود الاخيرة من تحولات ايجابية أنه أصبح أكثر فاعلية ونشاطا فى انتاج المعرفة المتصلة به وبالوطن العربى وباللغة الاجنبية التى يستخدمها الآخر ، ومن خلال المؤسسات التى يتحرك فيها هذا الآخر . وبعبارة أخرى ان رافد الداخلين من العرب فى المجرى الرئيسى للتقليد الثقافى الاستشراقى أصبح أكثر غزارة وغنى واتساعا ويات على نحو من الانحاء على تلوين جزء من الماء الذى يحتضنه هذا المجرى الرئيسى .

وعلى الرغم من أن هؤلاء الداخلين يدينون بتكوينهم الثقافى للمؤسسات التربوية والاكاديمية والثقافية التى يتحرك ضمنها الآخر ، وينتجون ما ينتجون من معرفة عن وطنهم ضمن هذه البنى الثقافية الخارجية ويخضعون لما يمكن أن يخضع له أى فرد يعمل ضمنها من تأثير مصدره أعرافها وقيمها وأنظمتها وقيودها ومعاييرها ومبادئها ، (٢٥) ، الا أنهم على الاقل يمتلكون معرفة الداخلى بموضوعهم ، والقدرة على التوحد بالتجربة الانسانية التى يتصدون لها ويدرسونها ويحللون ويحاولون الوصول الى نتائج معينة بصددتها . وهو أمر لا يستطيع أن يزعمه أى خارجى مهما كانت درجة تعاطفه مع موضوعه .

(٢٤) انظر د. رضوان السيد ، القراءات الاسلامية والقراءات الاستشرافية ، التشرذم بعد ازمة الوعي العربى ، كتابات معاصرة (بيروت) . المجلد الاول ، العدد ٤ ، تشرين الثانى ١٩٨٩ ، ص (٤٠ - ٤٢) .
(٢٥) انظر عبد النبي اصطيف ، «نحن والاستشراق : نحو مواجهة ايجابية» ، المستقبل العربى (بيروت) ، العدد ٥٦ ، تشرين الاول (اكتوبر) ١٩٨٣ ، ص (٢٢ - ٢٦) .
وانظر كذلك دونالد مالكونم رايد ، «جامعة القاهرة والمستشرقون» ، ترجمة صلاح الدين عثمان هاشم ، الثقافة العالمية (الكويت) . السنة السابعة ، العدد ٣٨ ، يناير ١٩٨٨ ، ص (٧ - ٤٢) .

وقد استطاع هؤلاء الداخلون من خلال مشاركتهم الفعالة هذه التي شملت كل مرافق الاستشراق : تدريساً وإشرافاً (٢٦) على الدراسات العليا في الجامعات المختلفة على شاطئ الأطلسي ؛ وإسهاماً ملموساً في تحرير العديد من الدوريات الأساسية في هذا الحقل المعرفي وبمختلف اللغات الأوروبية (٢٧) ؛ وتأليفاً للكثير من الرسائل العلمية والدراسات الرفيعة والمرجعية في مختلف شؤون الوطن العربي قديمها وحديثها (٢٨) ؛ وترجمة متألقة للعديد من الأعمال العربية قديمها وحديثها غدت مصادر لا غنى عنها لأي دارس داخلي أو خارجي (٢٩) ؛ وحضوراً له وزنه في مختلف الندوات وحلقات البحث والمؤتمرات العامة والنوعية المتصلة بشؤون الوطن العربي وغير ذلك ، استطاعوا أن يخلقوا مستويات جديدة ضمن بنية الاستشراق نفسه . ذلك أن مشاركتهم طرحت في عالم هذا التقليد الثقافي مستويات جديدة ، وقيماً جديدة ، ومعايير جديدة ، خلخلت بنية هذا التقليد وبينت ما ينطوي عليه من ثغرات . لقد غدا الاستشراق ينطق عندما ينطق باللغات الأجنبية بنوعين من الأصوات : خارجي وداخلي وهو لذلك غداً أكثر أفصاحاً عن موضوعه لأن هذه الأصوات غدت أكثر قرباً وحميمية منه .

١ - هـ :

أما خامس هذه التحولات فهو التطورات التي لحقت ببنية المؤسسة الاستشراقية نتيجة جملة التحولات التي خضعت لها بنية المؤسسة الجامعية الأوروبية والأمريكية في العقود الأخيرة سواء اتصل ذلك بمسألة موقع الدراسات الشرقية في هذه المؤسسة الجامعية ، أم بالمنهج أم بالتسهيلات البحثية المتاحة للمستشرق ، أم ببنية مراكز البحوث والدراسات المختلفة المعنية بشؤون الوطن العربي .

(٢٦) لا تكاد تخلو جامعة أوروبية أو أمريكية مشهورة من أستاذ عربي مرموق يتولى التدريس والإشراف على الدراسات العليا . ومن الأسماء البارزة في هذا الميدان ، ألبرت حوراني ، ومحسن مهدي ، وعرفان شهيد . ووليد عرفات ، ومحمد مصطفى بدوي ، وعفاف لطفى السيد ، ومحمد أركون ، وعيسى بلاطة ، وبسام الطيبي . وعزيز العظمة ، وغيرهم .
(٢٧) كثيراً ما يطالع الباحث أسماء عربية بين أسماء المساهمين في كبريات المجلات المعنية بالدراسات العربية والإسلامية ، والامثلة أكثر من أن تستوعبها إشارة موجزة .
(٢٨) الدراسات العربية والإسلامية التي ينتجها العرب باللغات الأجنبية في تزايد مستمر في اللغات الرئيسية الثلاثة الانكليزية والفرنسية والألمانية . وجلها بات اليوم قراءات لا يستغنى عنها دارس العرب والإسلام مهما كانت هويته ، بل إن بعضها غداً محددات رئيسية للأفكار السائدة في موضوعه مثل دراسات محمد مصطفى بدوي ، وكمال أبو ديب ، وألبرت حوراني ، وفيليب خوري ، ومحمد عبد الحي ، ومحمد شاهين ، وعرفان شهيد ، وحليم بركات ، وحنا بطاطو ، وسلمى الخضراء الجيوسي ، وهشام شرابي ، ومحسن مهدي ، وعبد الحميد صبرة ، وغيرهم كثير .
(٢٩) من أشهر مترجمي الداخلين محمد مصطفى بدوي ، ومنح خوري ، وسلمى الخضراء الجيوسي ، وعدنان حيدر ، وعبد الله العذري ، ورنا قباني ، ومحمد شاهين ، وكمال بلاطة ، ونظمة موسى محمود ، وعيسى بلاطة ، وغيرهم كثير .

ولم يقتصر هذا التحول على الجانب الأكاديمي من المؤسسة الاستشرافية بل شمل كذلك الجانب المهني النقابي مثلما شمل قنوات انتشار ونشر المعرفة الاستشرافية على مختلف المستويات وفي مختلف الأوساط . فعلى الصعيد المهني شهدت العقود الثلاثة الأخيرة ظهور العديد من الروابط الجديدة بأنظمتها وأهدافها ومجالات أنشطتها والتي ربما كان من أهمها رابطة دراسات الشرق الأوسط لشمالي أمريكا (٣٠) عام (١٩٦٦) ، ومجلس مكتبة الشرق الأوسط (٣١) عام (١٩٦٧) ، والجمعية البريطانية لدراسات الشرق الأوسط (٣٢) عام (١٩٧٣) والرابطة الفرنسية لدراسة العالم العربي والإسلامي

L'Association Francaise pour l'Etude du Monde Arabe
et Musulman

وغيرها . وعلى صعيد نشر المعرفة الاستشرافية ظهر الى الوجود العديد من الدوريات الناطقة بأسماء هذه الروابط كالمجلة الدولية لدراسات الشرق الأوسط (٣٣) ، ومجلة الجمعية البريطانية لدراسات الشرق الأوسط (٣٤) وغيرهما ؛ والدوريات المتخصصة بفرع من فروع الدراسات الاستشرافية مثل مجلة الأدب العربي (٣٥) و أدبيات (٣٦) وغيرهما ؛ وسلاسل الكتب والرسائل العلمية والترجمات التي تصدرها مراكز البحوث والدراسات الخاصة بالوطن العربي أو مطبعات الجامعات المختلفة من أمثال برنستون ، وأكسفورد ، وكامبردج وكاليفورنيا وغيرها ؛ أو دور النشر المشهورة من مثل هاينمان وروتلدج وتوريس ، وناكا وكورتيت وسواها . وبالمطبع فإن لهذه التحولات تأثيرها في الانتاج المعرفي الاستشرافي في شكله ومضمونه وتوجيهاته مما يتضافر مع التحولات الأخرى ليسهم بدوره في تشكيل تقليد ثقافي جديد يمكن أن يسمى بالاستشراق الجديد .

٣ - مؤثرات :

ما تقدم من حديث عن التحولات الإيجابية الهامة التي خضع لها الاستشراق في العقود الثلاثة الأخيرة يضع الباحث أمام حقيقة هامة في مواجهته لهذا التقليد الثقافي هي أننا لا نستطيع أن نمضي في الحديث عنه بوصفه تقليداً ثقافياً واحداً

-
- Middle East Studies Association of North America
The Middle East Library Committee
British Society for Middle Eastern Studies
International Journal of Middle Eastern Studies
British Society for Middle Eastern Studies Bulletin
Journal of Arabic Literature
Edebiyat: A Journal of Middle Eastern Literatures

- (٣٠)
(٣١)
(٣٢)
(٣٣)
(٣٤)
(٣٥)
(٣٦)

تحكمه أنظمة وعلاقات وأعراف وقيم ومبادئ ومعايير واحدة . وإذا كان هذا لا يعنى بالطبع وجود استشراقات بعدد المستشرقين بسبب الطبيعة المؤسسية الطاغية لهذا التقليد ، الا أننا من جهة أخرى نستطيع أن نميز على الأقل نوعين رئيسيين من الاستشراق قديم وحديث :

قديم يتابع انغلاقه على نفسه أمام العلم وأمام موضوعه ؛ ويدير أذننا صماء لكل ما يوجه اليه من نقد ولا يمارس أى نقد ذاتى لمنهجه وطرق مقارنته لموضوعه؛ وينظر باستخفاف الى اسهامات الداخلين في شتى المجالات رافضا لها على أساس من تخلفها لتخلف الامة التى ينتمون اليها ؛ ويحصن نفسه ازاء التغييرات الهامة التى خضعت لها المؤسسة الجامعية الغربية التى يمارس نشاطه من خلالها .

وجديد يفتح على نحو متزايد على موضوعه وعلى ما يجرى حوله من تطورات في مختلف العلوم والمعارف ؛ ويصغى بحساسية وإيجابية لما يوجه اليه من نقد داخلى وخارجى ويمارس النقد الذاتى في مختلف مراحل انتاجه للمعرفة . الاستشراقية ويسعى الى تطوير هذه المعرفة على أساس من هاتين العمليتين في النقد والنقد الذاتى ؛ ويأخذ اسهامات الداخلين من العرب سواء أكانت بالعربية أم بسواها من اللغات الأجنبية المستخدمة في الاستشراق ذاته بجسد كاف بسبب قدرتها على تقديم المسائل المدروسة من الداخل من جهة وتوحيدها مع موضوعها من جهة أخرى وحساسيتها في التعامل معها لخطورتها على حاضر الامة العربية ومستقبلها من جهة ثالثة ؛ ويسعى أخيرا الى الافادة من التغييرات التى تلحق المؤسسة الجامعية المرتبط بها في تطوير عملية انتاجه للمعرفة الاستشراقية لتغدو قادرة على النهوض للمقارنة مع أية معرفة أخرى ينتجها معاصروه في الحقول المعرفية المشابهة المتعلقة بمناطق أخرى أو بأوروبا وأمريكا . وبعبارة أخرى جديد يحاول أن يتحرر بالتدريج من أسر نظام المعرفة الاستشراقية القائم على قسمة الشرق والغرب ، وعلى المركزية الاوربية في آن معا .

وأساس التمييز هنا ليس تباين وجهات نظر الأجيال المتعاقبة ، أى أن المسألة ليست مسألة جيلية بقدر ما هى مسألة منظور عام يتبناه المستشرق في تعامله مع موضوعه ومع العالم من حوله . ففى حين يرفض الاستشراق القديم إقامة أية علاقة انسانية حميمة متبادلة الاغناء مع أى من موضوعه أو العالم الذى يحتويه، يصر الاستشراق الجديد على هذه العلاقة في مقارنته لموضوعه أو في حوار مع العالم الذى يحيط به . وهو لذلك يحاول زعزعة روابطه بالتقليد القديم وتوثيق عراه بموضوعه عن طريق الخبرة المباشرة والمزيد من التخصص واسقاط الاعتبارات فوق البحثية Extra-scholarly considerations التى تحكم عادة إنتاج اصحاب المنظور القديم . وعلى أى حال فان عرضا لبضعة نماذج من الاعمال الاستشراقية المحكومة بالمنظور الجديد والتى تفصح عن التحولات المشار

اليها فيما تقدم من سطور قمين بتوضيح مؤشرات هذه التحولات وبالتالي محاولة التفكير في طرق تعزيزها حتى تؤدي في النهاية الى وضع الاستشراق في خدمة موضوعه ، أى تجعله في وضع يمكنه من الاسهام في عملية التنمية الشاملة التي تطمح اليها الامة العربية ، بدل أن يستخدم أداة لممارسة ارادة الآخر عليها .

٣ - ببليوغرافيا اسلامية عربية : دليل مجلس مكتبة الشرق الاوسط (٣٧)

هذه الببليوغرافيا التي أشرف على اعدادها ثلاثة من كبار ببليوغرافيين مكتبة الشرق الاوسط في بريطانيا (هم ج. د. بيرسون J. D. Pearson محرر الفهرس الاسلامي Index Islamicus وأستاذ الببليوغرافيا في جامعة لندن (في زمن نشرها) وصاحب العديد من الاعمال الببليوغرافية الهامة جدا ودريك هيوود Derek Hopwood مدير مركز الشرق الاوسط في كلية سانت أنتوني ، والاستاذ في جامعة أكسفورد ، وأمين سر الجمعية البريطانية لدراسات الشرق الاوسط لسنوات ثم رئيسها ، ومؤلف العديد من الكتب الهامة عن سورية ومصر وغيرهما ، ودأبانا غريم وود - جونز ، قيمة الأرشيف والببليوغرافية المعروفة بأعمالها الهامة في حقل فهرست الأوراق الخاصة في جامعة أكسفورد ، والمكتبة البريطانية) ، يمكن أن تتخذ مثالا للعمل الذي يستبدل بالمنظور القديم الذي يضع المعرفة الاستشراقية في خدمة عملية اخضاع موضوعها - الوطن العربي والشرق - لارادة الآخر منظورا جديدا يسعى الى توظيف هذه المعرفة في خدمة موضوعها ، بالتيسير على دراسة عملية الاحاطة بمصادر دراسته وبالتالي بلوغه فهما أعمق وأوسع للامة العربية والشرق يساعد في الاسهام بعملية تنميتها الشاملة .

فهذا العمل الببليوغرافي الجديد الذي صدر عام ١٩٧٧ قام على أساس من عمل ببليوغرافي قديم هو كتاب الببليوغرافيا الاسلامية Manuele di bibliografia musulmana الذي وضعه المستشرق الايطالي المعروف جيسيبي غابرييلي Guisepp Gabrieli عام ١٩١٦ ونشر في سلسلة Manuali Coloniali Ministero delle Colonie التي كانت تصدر برعاية وزارة المستعمرات الايطالية

(٣٧) انظر

Diana Grinmwood-Jones et. al. (eds.),

Arab Islamic Bibliography: The Middle East Library Committee Guide (Harvester Press, Sussex, 1977).

ودراسة موسعة لها بقلم عبد النبي اصطياف بعنوان « ببليوغرافيا اسلامية عربية : دليل مجلس مكتبة الشرق الاوسط - وقصة ستة عقود » ، مجلة مجمع اللغة العربية (دمشق) ، المجلد ٥٥ ، الجزء ١ ، (كانون الثاني / يناير ١٩٨٠ م ، صفر الخير ١٤٠٠ هـ) ص (١٦٤ - ١٨٨) .

في تلك الفترة . وقد عهد به مجلس مكتبة الشرق الاوسط الى فريق من خيرة البيبليوغرافيين وقيمي المكتبات وأساتذة الدراسات العربية والاسلامية في الجامعات البريطانية فقام كل منهم بتحديث المادة البيبليوغرافية التي عهد بها اليه وقدم لها بمقالة بيبليوغرافية تاريخية تخدم المنظور الجديد . وبذل اللغة الايطالية المحدودة الانتشار نسبيا . استخدم المسهمون الجدد اللغة الانكليزية الاوسع انتشارا بين دارسي الشرق الاوسط من الداخلين أو الخارجيين بغرض تطوير الدراسات العربية والاسلامية في بريطانيا وخارجها استجابة للتحويلات التي خضعت لها هذه الدراسات في ربع القرن الاخير . وهكذا خرج الكتاب الجديد بحلة جديدة تماما في حجم ما كان ، ومعاصرة كان بعيدا عنها ، وتوثيق أين منه توثيق بداية هذا القرن ؛ بعث من جديد ليبدأ حياة جديدة ويكون العون المرجو على دراسة الشرق الاوسط للدارس الجديد الذي لا يضع معرفته في خدمة فرض ارادة الآخر على موضوعه . وقد استغرق هذا العمل الجماعي سبع سنوات وأشرفت عليه هيئة كانت هي نفسها وليدة التحويلات الجديدة في ميدان الاستشراق . وهذا العمل مؤثر واضح على المنظور الجديد الذي بدأ يشق طريقه الى صفوف المستشرقين ، وهو مؤثر ينبغي أن يعزز ويفاد منه ، خاصة وأن العمل البيبليوغرافي في الثقافة العربية الحديثة ما زال في مرحلة الحبو ، وأمة تبدأ دائما من نقطة الصفر في أبحاثها وليس من النقطة التي وصل اليها الآخرون لا يمكن أن تطور دراستها لثقافتها ومجتمعها وتاريخها وتراثها ولغتها وأدبها ، والعودة الى بيبليوغرافيا أي موضوع هي الخطوة الاولى في طريق متابعة ما بدأه الآخرون والمضي به الى الامام ، فهذه سنة تنامي المعرفة في جميع العصور .

٣ - ب تاريخ كامبريدج للأدب العربي ، الأدب العربي حتى نهاية الفترة الأموية (٣٨)

وتاريخ كامبريدج للأدب العربي في مجلده الاول المعنون بـ « الأدب العربي حتى نهاية الفترة الأموية » ، الذي صدر عن جامعة كامبريدج عام ١٩٨٣ بتحري كل من ايه ف. ل. بيستون A. F. L. Beeston والمرحوم ت. م. جونستون T. M. Johnstne و ر. ب. سارجنت R. B. Sarjeant و غ. ر. سميت G. R. Smith مؤثر آخر على هذه التحويلات الايجابية التي تقدم ذكرها .

(٣٨) انظر

A. F. L. Beeston et. al. (eds.),
The Cambridge History of Arabic Literature: Arabic Literature to the
End of the Umayyad Period (Cambridge University Press, Cambridge, 1983).

فعلى خلاف تواريخ الادب العربى المؤلفة فى جميع اللغات (العربية ، والفرنسية والانكليزية ، والالمانية ، والروسية ، والاسبانية ، والاطالية) وهى كثيرة ، يقوم هذا التاريخ على العمل الجماعى من جهة ؛ وعلى الجمع بين جهود الداخلين من العرب أنفسهم وجهود الخارجيين من المستشرقين من جهة ثانية ؛ وعلى الافادة من جملة التطورات المعاصرة المتصلة بدراسة الادب ونقده والتأريخ له وبحث صلاته بالآداب الاخرى من جهة ثالثة . وفضلا عن ذلك فانه يتخذ من اللغة الانكليزية الواسعة الانتشار أداة له ، ومن مطبعة كامبريدج ناشرا ، وأكبر بها من ناشر تتميز منشوراته بمستوى علمى رفيع وسمعة ممتازة ، ناهيك عن عراقته ، وقدرته على نشر الكتاب وتوزيعه من خلال فروعه العديدة المنتشرة فى القارات الخمس .

فهذا التاريخ الذى ينتظر أن يصدر فى عدة مجلدات مجهود جماعى يتجاوز فى امتداده حدود اللغات والقارات والقسمية الوجودية المعروفة بين الشرق والغرب أو بين الداخلى والخارجى . فهئية التحرير الاستشارية تضم متخصصين بالادب العربى ينتمون لأربع قارات (أمريكا ، أوربا ، آسيا ، أفريقيا) يعملون فى نخبة من الجامعات المعروفة فى العالم (جامعات أكسفورد ، وكمبريدج ، وهارفرد ، وكاليفورنيا - لوس أنجلوس وكولومبيا ، والقاهرة ، وفاس ، والجامعة الامريكية فى بيروت ، والسوربون ، ومدريد ، وبراغ ، وايرلانغن ، نورنبرغ ، وتوبنغن ، وغيرها) ، ويشكل العرب منهم نسبة النصف اذ تضم هذه البيئة كلا من احسان عباس ، ومحمد مصطفى بدوى ، ومحمد يوسف نجم ، وماجد فخري ، وعبد الله كنسون ، ومحسن مهدي ، وسهير القلماوى ، وعبد الله الطيب أى أن الداخلين المشاركين فيها يستطيعون بهذا الحضور القوى أن يوفرؤا لهذا التاريخ كل مزايا الرؤية الداخلية لهذا التقليد الادبى العريق ، اضافة الى القدرة على التوحد بالموضوع التى تتيحها مشاركتهم . وكذا الشأن فى هيئة التحرير ، فعلى الرغم من أن عملية تحرير المجلد الاول قد أسندت الى مجموعة من المستعربين البريطانيين ، الا أن المجلد الاخير قد عهد به الى محمد مصطفى بدوى ليحرره نظرا لطول باعه فى ميدان الادب العربى الحديث ، أى أن معيار الاختصاص هو السائد فى عملية الاشراف على التحرير وليس أى معيار آخر . أما المسهمون فلا شك فى أنهم سيكونون من المتخصصين البارزين من مختلف أنحاء العالم بغض النظر عن انتمائهم العرقى أو الدينى أو الثقافى أو السياسى ، ومسهمو المجلد الاول أنموذج دال على هذا التوجه . فهم موزعون بين الخارجيين من المستشرقين من أمثال بيستون ، ودريك ليثام ، وسارجنت ، وألن جونز ، و هـ . ت . نوريس ، واي كولبرغ و ن . ج . كولسون ، و ج . م . ب . ، جونز ، و م ج كيستر ، وجيمس مونرو ، وأو رايت ، و ل اي غودمن ، و س اي بوز ورث ، و ج د بيرسون ، والداخليين من العرب من أمثال عبد الله الطيب ، محمد عبد الرؤوف ، وسهير القلماوى ،

والزبيدي ، وسلمى الخضراء الجيوسي ، وعبيد ، وغيرهم ، وهم منتشرون على قارات أربع (أمريكا ، وأوروبا ، وأفريقيا ، وأستراليا) . تعاونوا فيما بينهم كل في مجال تخصصه لينتجوا لنا المجلد الاول الممتد أكثر من خمسين وخمسمائة صفحة ضمت مدخلا « وأربعة وعشرين فصلا » وملحقا ، وثبتا بالمصطلحات ، وآخر بالمراجع ، إضافة الى المؤشر . والشائق في هذه المادة الغنية المتميزة ليس شمولها لكل ما يتصل بالادب العربى منذ العصر الجاهلى وحتى نهاية الفترة الاموية اذ تعنى باللغة العربية ، والكتابة العربية والشعر الجاهلى ، والنثر الجاهلى ، والقرآن ، والحديث ، وتأثيرهما في الادب العربى ، وأدب المغازى ، وأدب السيرة ، والحكايات ، والأساطير في العصرين الجاهلى والاسلامى ، والشعر الأموى ، والشعر والموسيقى وغير ذلك ، وحسب ، وإنما دراستها لصلات الادب العربى بالآداب الاخرى المجاورة كذلك وهو أمر قلما عنيت به تواريخ الادب العربى المعروفة عربيا واجنبيا . فنحن نجد أن الفصول الثلاثة الاخيرة قد خصصت لدراسة التأثير الاغريقى ، والفارسى ، والسريانى ، في الادب العربى في الفترة التى يدرسها المجلد الاول . وثمة بالاضافة الى هذا وذالك ملحق ببليوغرافى يترجمات القرآن الكريم للغات الأوروبية قدم له البروفيسور بيرسون بمقدمة عن الترجمات الشرقية والافريقية ، ويتاريخ موجز للترجمات الاوربية ، وختمه بثبت كامل للترجمات الاوربية للقرآن شملت ترجماته الى اللغات الافريقية والالبانية ، والبلغارية ، والدانماركية ، والبولندية ، والانكليزية (سواء أقام بها المسلمون أم المسيحيون) ، والفنلندية ، والفرنسية ، والالمانية ، واليونانية ، والهنغارية ، والايطالية ، واللاتينية ، والنرويجية ، والبولندية ، والبرتغالية ، والرومانية ، والروسية ، والصربية - الكروانية ، والاسبانية ، والسويدية ، مرتبة ترتيبا تاريخيا ، بعد مراعاة الترتيب الهجائى في أسماء اللغات .. وهناك أخيرا ثبت بالمصطلحات العربية المستخدمة في دراسة الادب العربى ونقده والتأريخ له امتد تسع صفحات ييسر استيعاب الجوانب التقنية الخاصة بالادب العربى على القارئ الذى لا يعرف العربية .

ولاشك أن جميع هذه المزايا التى أجمل الحديث عنها يؤهل هذا التاريخ ليصبح مرجعا أساسيا لكل دارس للادب العربى لأنه نتاج جهد جماعى متميز يضع المعرفة النوعية في المقام الاول وهو اذ ييسرها يسعى الى تعزيز فهم الدارسين لبدايات الادب العربى الذى يعد من أعرق الآداب الانسانية ، والذى لم يعد مجرد جزء من التراث الانسانى ينبغى حفظه وترجمته ودرسه ، بل غدا اليوم قوة فاعلة في الادب العالمى المعاصر ، له حضوره الذى طالما كابر الغرب في الاقرار به الى أن اضطر أخيرا الى الافصاح عنه بمنح جائزة نوبل الى الروائى العربى الاول نجيب محفوظ مؤخرا .

٣ - ج مؤلفون عرب : (٣٩)

وهذه السلسلة من الترجمات الانكليزية للأدب العربى مؤثر واضح على حضور الادب العربى فى العالم الناطق بالانكليزية ، بمثل ما هى مؤثر بين على التحولات الايجابية فى ميدان الدراسات العربية والاسلامية فى الغرب . واذا كان المؤثران السابقان لصيقتين بالمؤسسات الجامعية والنقابية الاستشرافية ، فان هذا المؤثر يتصل بالمؤسسات الثقافية العامة فى المجتمع الغربى وبالتحديد مؤسسة النشر . وربما كان من أبرز ما يتميز به هذا المؤثر مما يتصل بالتحولات الايجابية التى تقدم الحديث عنها :

١ - اهتمامها بالادب المعاصر ، وبالتالى كونها اكثر اتصالا بالواقع العربى بشكل عام ، وبواقع الادب العربى بشكل خاص . فهى تقدم صورة عما وصل اليه هذا الادب من تطور على المستوى الفنى الابداعى وتتيح مقارنته بالآداب العالمية الأخرى ، وتظهر درجة وثاقة الصلة التى تربطه بالمجتمع العربى الذى يواجه تحديات مستمرة ويخضع لعمليات تغير وتطور كبيرين ويجهد فى سبيل اللحاق بركب التطور والحضارة اللذين انتقل زمامهما الى غيره .

٢ - عنايتها بالكتابة المبدعة (بفتح الدال) وليس بأي شىء آخر من الثقافة العربية . أى أن اهتمامها هو اهتمام أدبى صرف . ومعنى هذا أنه غير مشوب بأية غايات أخرى . وهو يقود الى اعتماد معيار أساسى فى اختيار المادة المترجمة وهو مستواها الفنى ليس غير . لأن استجابة القارئ الاوربى لهذا الادب هامة جدا ، من أجل نجاح السلسلة على المستوى الادبى من ناحية ، ومن أجل تحقيق مبيعات كافية وربح كاف يمكنان من متابعتها من جهة أخرى . والحقيقة أن هذا الأمر على غاية من الاهمية لأن النظرة الاستشرافية للأدب العربى كانت الى عهد قريب نظرة مغرضة ، بمعنى أنها كانت - وربما ما زال جزء هام منها - تعنى بالأدب والنصوص الادبية عناية تستمد أسسها ودوافعها من معايير غير أدبية على الاطلاق . وقد قاد هذا الى اعطاء صورة مشوهة حقا عن الادب العربى كأدب يمكن أن ينهض للمقارنة مع غيره من الآداب الأخرى .

٣ - توجهها نحو القارئ العادى ، وليس القارئ المتخصص بالدراسات العربية مع أن هذا الأخير يمكن أن يفيد منها لأنها تتيح له الحصول على نصوص أدبية مترجمة من قبل أناس قادرين ومتخصصين ، وبالتالى تسهل عليه عملية دراسة هذا الأدب باعفاؤها له من القيام بترجمة ما يدرسه ، وخاصة وأن الترجمة

كفاءة ومقدرة ، وهى بحاجة الى جهد ووقت كبيرين من ناحية ، وإلى استعدادات قد لا تتوفر لأى دارس .

وتوجه هذه السلسلة الى القارئ العام غير المتسلح بنظرة مسبقة عن الادب العربى هام جدا ، لأن الاهتمام الذى يمكن أن تلقاه منه يمكن أن يكون مؤثرا حقيقيا على مستوى هذا الادب ، ومدى قدرته كأدب على استثارة الاستجابات الانسانية بشكل عام ، لأن اهتمامه كقارئ ينطلق من ارضاء هذا الادب لحاجاته النفسية والفنية ، وكأدب بالدرجة الاولى ، وليس من أى منطلق آخر .

٤ - صدورها فى طبعات شعبية رخيصة نسبيا :

فأسعارها لا تتجاوز أربعة جنيهات ، وهو سعر رخيص نسبيا اذ ما قيس بأسعار الكتب بشكل عام فى دولة كالمملكة المتحدة أو غيرها من دول الغرب . وهى بهذا تيسر اقتناءها على القارئ العادى والمختص معا لأنها لا تكلفه الكثير ، وكذلك فإن صدورها فى قياس صغير بحجم كتاب الجيب يسهل اصطحابها وقراءتها فى الحافلات والاماكن العامة . وبالطبع فإن الحديث عن هذا الامر ربما بدا غريبا ، لأن عادة الافادة من أوقات السفر فى القطارات أو الحافلات عادة غير مألوفة نسبيا فى الاقطار العربية ، ولكنها تكاد تكون جزءا من المناظر المألوفة جدا فى أى بلد أوروبى ، حيث غدا اصطحاب الكتاب وقراءته فى أوقات الانتظار والسفر من الأمور اليومية .

٥ - صدورها عن دار نشر كبرى هى دار هينمان :

والتي تتخذ لندن مركزا لها ، ولها فروع عديدة فى أوروبا ، وأمريكا ، وأفريقيا وآسيا ، وأستراليا وغيرها (فى كل من ادنبره ، وميلبورن ، وأوكلاند ، وتورنتو ، ولينغ ستون ، وهونغ كونغ ، وسنغافورة ، وكوالالمبور ، ونيودلهى ، وعبدان ، ونيروى ، ولوساكا) وبالطبع فإن هذا ييسر عملية توزيع منشوراتها الى حد بعيد ، وبالتالي الاطلاع لأكبر عدد ممكن من القراء من جنسيات وشعوب مختلفة عليها . وهذا يوسع من مساحة القراء والمهتمين بالادب العربى ، ويسهل عملية نشر روائعه وتعريف الناس بها على أوسع نطاق ، وفى هذا انصاف له بعد سنين طويلة من الاهتمام المغرض عانى منها الكثير من الاستخدام لأغراض غير أدبية أو فنية كما ذكر مسبقا .

٦ - كون محررها دينيس جونسون - ديفيز المعروف باطلاعه على الادب العربى الحديث وتمكنه من اللغة العربية بشكل خاص . وربما كان من المفيد فى هذا الموضع الاشارة الى أن السيد جونسون - ديفيز قد ولد فى كندا عام ١٩٢٢ ، وإلى أنه درس العربية فى « مدرسة الدراسات الشرقية والافريقية » جامعة لندن ثم فى جامعة كامبريدج ، وإلى أنه عمل بعدها فى القسم العربى لهيئة الاذاعة البريطانية لعدة سنوات ، لينتقل بعد ذلك الى القاهرة ويحاضر فى جامعتها ، ثم

ليعمل مديرا لاحدى محطات الاذاعة العربية في الخليج العربى ، وهو يقيم منذ فترة في القاهرة . ويجمع السيد ديفيز الى جانب الاهتمام بالدراسات العربية الحديثة والادب العربى الحديث ، اهتماما آخر بالدراسات الاسلاميه بشكل عام وبالحديث النبوى بشكل خاص حيث ترجم مجلدا من الحديث الشريف .

٧ - مشاركة الداخلين فيها ، ليس من خلال كون أدبهم موضوعا لها فقط ، وانما كذلك من خلال قيام بعض القادرين الاكفاء منهم أمثال فاطمة موسى محمود ومصطفى بدوى ، وكمال بلاطة وغيرهم بالاسهام فى عملية الترجمة وربما الاختيار أيضا .

صدر من هذه السلسلة ما يقرب من بضعة عشر كتابا من أبرزها :

- ١ - مصير صرصار ومسرحيات أخرى للحرية لتوفيق الحكيم ، من ترجمة دينيس جونسون - ديفيز .
- ٢ - رواية نجيب محفوظ « زقاق المدق » من ترجمة تريفير لوغسيك .
- ٣ - قصص عربية حديثة من ترجمة واختيار دينيس جونسون ديفيز .
- ٤ - رواية الطيب صالح « موسم الهجرة الى الشمال » من ترجمة دينيس جونسون - ديفيز .
- ٥ - رواية توفيق يوسف عواد « طواحين بيروت » من ترجمة ليسلى مكلوخلين .
- ٦ - شعراء عرب محدثون من اختيار وترجمة وتقديم عيسى بلاطة .
- ٧ - قصائد مختارة لمحمود درويش من ترجمة دينيس جونسون-ديفيز الذى اختار لها عنوان « موسيقا اللحم البشرى » .
- ٨ - قصص مصرية قصيرة من جمع وترجمة دينيس جونسون - ديفيز .
- ٩ - رواية نجيب محفوظ «ميرامار» من ترجمة د. فاطمة موسى محمود .
- ١٠ - «أرخص اليالى» ليويسف ادريس من ترجمة وديدة واصف .
- ١١ - «رجال تحت الشمس» لغسان كنفانى من ترجمة هيلارى كيلباتريك
- ١٢ - «عرس الزين وقصص أخرى» للطيب صالح من ترجمة جونسون - ديفيز .
- ١٣ - «تلك الرائحة وقصص أخرى» لصنع الله ابراهيم من ترجمة جونسون- ديفيز .
- ١٤ - «الرجل الذى فقد ظله» لفتحى غانم من ترجمة ديزموند ستيوارت .
- ١٥ - «أولاد حارتنا» لنجيب محفوظ من ترجمة فيليب ستيوارت الذى اختار لها عنوان : «أولاد الجبلوى» .
- ١٦ - «الأيام» - الجزء الاول - لطفه حسين من ترجمة ا. هـ. باكستون ، الذى اختار لها عنوان : «طفولة مصرية» .
- ١٧ - شاعرات الوطن العربى من ترجمة كمال بلاطة وتحريره .

١٨ - مسرحيات مصرية ذات فصل واحد اختارها وترجمها دينيس جونسون-ديفيز .
وغيرها مما يتتبع ظهوره باستمرار .

ان جميع ما تقدم من ميزات تتصف بها هذه السلسلة انما جاء نتيجة للتحويلات الايجابية الهامة في ميدان المعرفة التي ينتجها الآخر عن الوطن العربي . انها تمثل بحق رغبة أكيدة في الانفتاح على « موضوع » الاستشراق ، على العرب أنفسهم ، من خلال محاولة التعرف على جزء هام من قيمهم الانسانية الاصلية التي يعكسها هذا الادب أو يجسدها ، وأهم ما يعنينا في هذه السلسلة أنها تنظر الى الادب العربي نظرتها الى أى أدب حي آخر على المثقف المعاصر القسارىء للانكليزية أن يطلع عليه لأنه مكون هام من مكونات الادب المعاصر .

خاتمة :

هذه مؤثرات معدودة على التحويلات الايجابية التي خضع لها تقليد الاستشراق في العقود الاخيرة ، وهى مؤثرات جديرة باهتمامنا نحن العرب اذا ما شئنا أن تكون مواجهتنا لهذا التقليد الثقافى مواجهة ايجابية مجدية . وأقل ما ينبغى أن نفعله تجاهها هو تعزيزها لترسيخ المنظور التي تقوم عليه . لانه السبيل الوحيد الى الاطاحة بقيم الاستشراق القديم ، وخلق قيم ومستويات بديلة تكون في مجموعها اطار الاشارة Frame of Reference في تقويم انجازاته التي لا مجال للشك في أهميتها . ولكن ذلك ينبغى ألا يصرفنا عن الهدف الاستراتيجى الذى يجب أن نضعه نصب أعيننا ، وهو قلب الوضع الذى يشغله هذا التقليد الثقافى بالقياس الى تقليد الدراسات العربية التي ينتجها الداخلون من العرب . وبدلا من أن تكون الدراسات الاستشراقية الخارجية هى المشكلة للتيار الرئيسى للمعرفة المتصلة بنا ، والمرجع الأساسى لدراسة الشؤون العربية في حين تبقى الدراسات التي يقوم بها الداخلون هى الروافد ، يجب أن تصبح اسهامات العرب أنفسهم هى التيار الرئيسى والمجرى المحدد ، في حين تصبح اسهامات المستشرقين هى الروافد .

وبالطبع قد يبدو طموح كهذا حلما أو مستحيلا لان تحقيقه ليس بالسهل ، ولا يمكن أن يتم بين عشية وضحاها ، وربما يعد مجرد رغبة مغرورة ؛ ولكنه يبدو لي ، كما بينت في مكان آخر (٤٠) ، هدفا مشروعاً ، اخلاقيا وعلميا ، فدارس الادب

(٤٠) انظر عبد النبي اصطيف « نحن والاستشراق .. » ، ص (٣٥).

الانكليزي على سبيل المثال ، على الرغم من تقديره لاسهامات الباحثين الآخرين في دراسة هذا الادب لا يمكنه الا أن يعتمد بشكل أساسي على دراسات البريطانيين والامريكيين أنفسهم في دراسته له . وإذا كان هذا الامر مسوغا ومقبولا في دراسة الثقافات الأخرى ، فما الذي يمنع قيامه في الثقافة العربية الحديثة اذا ما توافرت التسهيلات المطلوبة ، والتدريب السليم ، والعزيمة ، والصبر على العلم ، وبعد النظرة ، والرغبة الصادقة ، انه خيار ممارسة الارادة - ارادة المعرفة حتى لا تتحول هذه المعرفة الى أداة لاستلاب ارادتنا كلها ، ولعمري انه خيار شاق » .
وتحدد صعب ، ولكنه بالتأكيد خارج دائرة المستحيل . ٢

د. عبد النبي اصطياف

نموذج مبكر للأدب العربي المقارن

قراءة في الجزء الثالث لكتاب منهل الورد في علم الانتقاد لقسطاكي الحمصي

يحاول هذا البحث تحليل الجزء الثالث من كتاب قسطاكي الحمصي (١٢٧٥ - ١٣٦٠ هـ / ١٨٥٨ - ١٩٤١ م) «منهل الورد في علم الانتقاد» اذ يضم دراسة واقية حول تأثر «اللعوبة الالهية» لدانتى بـ «رسالة الغفران» لأبى العلاء المعرى ، وهو بحث في صميم الادب المقارن (١) (*).

هناك جهود لكتاب سبقوا قسطاكي أو عاصروه في مجال النقد والادب المقارن ، اذ اتصل بعضهم بالثقافة الاجنبية وحاول تقريبها الى القارئ العربي ، مستعينين بعقد المقارنات والموازنات الادبية والفكرية .. وبعد كتاب رفاعة الطهطاوى (١٨٠١ - ١٨٧٣ م) «تخليص الابريز في تلخيص باريز» من أهم الكتب في هذا المجال ؛ لما فيه من فحص للحضارة الغربية (النموذج الفرنسى) ، ولأنه لقاء بين فكر عربى اسلامى ، وحضارة كانت قد قدمت نفسها غازية للمشرق في مطلع القرن

(١) حسام الخطيب ، روى الخالدى ، رائد الأدب العربى المقارن ، دار الكرمل للنشر والتوزيع ، عمان ، ١٩٨٥ م ، ص ٣٦ .

(*) حول حياة قسطاكي الحمصي وثقافته انظر : مجلة الكلمة ، عدد خاص بعنوان « نكرى قسطاكي بك الحمصي » ، بأقلام نخبة من أدباء العرب ، حلب ، السنة ١٦ (تموز وأب وأيلول ١٩٤١ م) ، العدد ٧-٩ ، ص ١١ وما بعدها ؛ سامى الكيالى ، محاضرات عن الحركة الأدبية في حلب ١٨٠٠ - ١٩٥٠ ، معهد الدراسات العربية ، القاهرة ، ١٩٥٧ ، ص ١٩٥ وما بعدها ؛ أنيس المقدسى ، مقدمة لدراسة النقد في الأدب العربى ، جامعة طهران ، طهران ، ١٩٥٨ ، ص ٣١ وما بعدها ؛ ماهر حسن فهمى ، المذاهب النقدية ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٣ ، ص ٦٠ وما بعدها ؛ حلمى على مرزوق ، تطور النقد والتفكير الأدبى الحديث في مصر في الربع الاول من القرن العشرين ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٦ ، ص ٣٠١ وما بعدها ؛ اسحق موسى الحسينى ، النقد الادبى المعاصر في الربع الاول من القرن العشرين ، معهد البحوث والدراسات العربية ، القاهرة ، ١٩٦٧ ، ص ٧٧ وما بعدها ؛ محمد التونجى ، قسطاكي الحمصي شاعرا وناقدا وأديبا ، دار الانوار ، بيروت ، ١٩٦٩ م ، ص ١٧ ، وما بعدها ؛ خير الدين الزركلى ، الاعلام ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٨٠ ، ج ٥ ، ص ١٩٧ ؛ عبد الله الشحام ، قسطاكي الحمصي ناقدا ، مجلة دراسات (عمان - الاردن) ، المجلد الثانى عشر ، (ذو القعدة ، ١٤٠٥ هـ / آب ١٩٨٥ م) ، العدد الثامن ، ص ١٤٧ وما بعدها .

التاسع عشر ، رغم ما مثلته من مبادئ الثورة الفرنسية في الحرية والاخاء والمساواة .. (٢) .

وقد فطن أديب اسحق (١٨٥٦ - ١٨٨٥ م) الى علاقة الفكر بعملية الابداع ، وهذا يسلكه في عداد الرواد من النقاد العرب في عصر النهضة ، لان ربط الفكر بعملية الابداع يعد جديدا على النقد العربي آنذاك .. ويرى اسحق أن منهج المقالة لا بد أن يكون مشتملا على وحدة الموضوع ، ووحدة المشاعر التي يثيرها ذلك الموضوع ، وم يترتب على ذلك من ترتيب الافكار ترتيبا تتقدم به المقالة شيئا فشيئا حتى تنتهي الى نتيجة منطقية هي الخاتمة التي يستلزمها ترتيب الافكار ترتيبا منطقيا .. ويقرر أن الاسلوب هو العبارة التي توضح الفكر ، وهو النفس الدال بالعقل على صفة الكاتب .. وحيث أن لكل انسان صفات تميزه عن غيره ، فلذلك اختلفت الأساليب والأنفاس (٣) .

واعتمد أحمد فارس الشدياق (١٨٠٤ - ١٨٨٧ م) في آرائه النقدية على ذوقه الادبي ، وأهله ثقافته العربية والاجنبية لأن يعرف مواطن الحسن في الكلام ومواضع البلاغة فيه ، وقد سجل الشدياق نقدا على البناء الموروث للقصيدة العربية ، وكانت آراؤه في الشعر العربي تمهيدا للنهضة الشعرية التي تحققت بعد ذلك على يد البارودي كما يقول - عبد الحي دياب - (٤) .

وقد أقام الشدياق في بريطانيا لفترات طويلة بين عامي ١٨٤٦ و ١٨٥٧ م ، وفي هذه الفترة ، نشر كتابه المشهور « الساق على الساق » سنة ١٨٥٥ م ، وكتب اثنين آخرين يبحثان في البلدان التي زارها وهما « كشف المخبأ عن فنون أوروبا » و«المواسطة في معرفة أحوال مالطة» وقد نشر سنة ١٨٦٦ م .. وكتابات الشدياق مهمة في مجال العلاقة بين العرب والغرب في القرن التاسع عشر ، فقد كانت ملاحظاته دقيقة ، واطلاعه واسعا على حضارة الغرب ، فتحدث عن أخلاقهم ، ونظامهم السياسي ، وموقع المرأة ، والصحافة ، والعلم والاختراعات ، يضاف الى ذلك أن الشدياق قد شغل بنقد « القساموس المحيط » للفيروزآبادي ، فجعل له معظم ما جاء في صفحات كتابه « الجاسوس على القاموس » (٥) .

(٢) محمود فهمي حجازي ، أصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاوي مع النص الكامل لكتابه تلخيص الأبريز ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٤ م ، ص ١٤٥ وما بعدها .

(٣) عبد الحي دياب ، التراث النقدي قبل مدرسة الجيل الجديد ، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٨ م ، ص ١ .

(٤) المرجع نفسه ، ص ٢٦ .

(٥) انظر : أحمد فارس الشدياق ، الجاسوس على القاموس ، مطبعة الجوائب ، الاستانة ، ١٢١٩ هـ ، ص ٩ وما بعدها ؛ خالد الكركي ، « صورة الانجليز في أدب أحمد فارس الشدياق » ، مجلة دراسات ، الجامعة الأردنية ، عمان ، المجلد الثاني عشر ، (جمادى الآخرة ١٤٠٥ هـ / آذار ١٩٨٥) ، العدد الثالث ، ص ٢١ وما بعدها .

وبعد كتاب الشيخ حسين المرصفي (١٨٨٩ م) « الوسيلة الادبية في العلوم العربية » الذي طبع الجزء الاول منه عام ١٢٨٩ هـ والثاني عام ١٢٩٢ هـ من الكتب المهمة في عصر النهضة ، اذ عرض فيه المؤلف علوم العربية عرضا جديدا ، وبين منزلة كل علم ، وبخاصة علوم البلاغة في نقد الكلام .. وتحدث عن مقاييس الجودة ، وساق أمثلة عديدة من شعر البارودي المعاصر له ومن شعر الشعراء القدماء ، وعلق عليها حسب مفهومه للقيم الفنية ، وهى القيم نفسها التى صدر عنها النقاد القدماء (٦) .

وقد دعا على مبارك (١٨٢٤ - ١٨٩٣ م) في ميدان النشر الى تحرير الاسلوب العربى ولطالما حث العلماء على التأليف في الموضوعات النافعة على أسلوب جديد يقرب المعلومات الى الأذهان ، وكان من أكبر من ساعده في تحقيق أغراضه عبد الله فكرى (٧) .

وحاول نجيب الحداد (١٨٦٧ - ١٨٩٩ م) في مقالة طويلة أن يحدد مفهوم الشعر عند الغربيين ، وأورد له مجموعة تعريفات ، أبرزها أن الشعر هو الفن الذى ينقل الفكر من عالم الحس الى عالم الخيال ، أو هو الحكمة التى ينشدها الحكيم فيبرزها بما يليق بها من محاسن اللفظ ، ويوازن بين أجزائها موازنة تحبب ورودها على الأذن وتقرب منالها من الحفظ .. وقد تعرض الحداد الى نشأة الشعر الغربى عند الغربيين ، والمراحل الاولى التى مر بها ، فأورد رأى فيكتور هيجو فى أصل هذا الشعر وتطوره ، وبين أبرز الفروق بين الشعر العربى والشعر الغربى فجعلها على نوعين : لفظى ، ومعنوى .. وتأتى قيمة هذه المقالة النقدية من ناحيتين :

الاولى : أنها قيلت فى زمن كان الاتصال بالثقافة الغربية ، وبالشعر الغربى ضئيلا ومحدودا ، فهى دعوة الى هذا الاتصال مبكرة ، أتت ثمارها حين قوى هذا الاتصال فيما بعد على يد من أسسوا النقد الحديث فى منتصف القرن العشرين .

الثانية : أن المقالة لمست جوانب مهمة فى الشعر تبناها النقد الحديث فى وقت لاحق ، كتعريف الشعر مثلا ، وأنها أسست للدراسات النقدية المقارنة التى كانت احدى دعائم النقد فى هذا العصر (٨) .

(٦) حسين المرصفي ، الوسيلة الادبية الى العلوم العربية ، تحقيق عبد العزيز الدسوقي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٢ م .

(٧) أحمد أمين ، زعماء الاصلاح ، مكتبة النهضة المصرية القاهرة ، ١٩٧٩ م ، ص ١٩٨ ، وما بعدها .

(٨) انظر : مصطفى لطفى المنفلوطى ، مختارات المنفلوطى ، مكتبة الحضارة ، دمشق ، ١٩٥٨ م ، ص ٨٧ ، وما بعدها : حركة النقد الحديث والمعاصر فى الشعر العربى ، ص ٢١ - ٢٨ .

وحاول حسن توفيق العدل (١٨٦٢ - ١٩٠٤ م) أن يدرس الادب العربي وفق المناهج الحديثة في الدراسات الادبية ، وذلك في أواخر القرن التاسع عشر ، إذ استفاد من معرفته بالأدب الأوروبي ، ومناهج الدراسات الادبية فيها ، ومن ثم كان له فضل الريادة في الدراسة الادبية العربية .. وتحدث في كتابه « تاريخ آداب اللغة العربية » عن اللغة وعن أدب اللغة وتاريخ آداب اللغة ، وموجز القول في هذا الكتاب أنه يعد أول محاولة في البحث النقدي تشتمل على كتاب بأكمله .. (٩) .

وغدا ابراهيم اليازجي (١٨٤٧ - ١٩٠٦ م) فيما كتبه من مقالات لغوية دقيقة واحدا من أبرز الباحثين اللغويين في القرن التاسع عشر ، وقد أثار نقطتين مهمتين ما زال الجدل حولهما دائرا الى وقتنا الحاضر هما : علاقة اللغة بالعصر ، وضرورة التعريب ، وخطا في تبين هاتين النقطتين خطوات جريئة تنم عن فهم أصيل لروح اللغة ووظيفتها في الحياة .

وكان اليازجي في طليعة من عنوا بالنقد الأدبي في عصر الاحياء والنهضة ، الا أنه في نقده الأدبي يرجع جانب الاهتمام باللغة على كل جانب آخر ، وإلى ذلك يشير في الفصل الذي تناول به شعر المتنبي وشرح ديوانه . ويرى الشرط الأول في الصنيع الأدبي الجيد أن تستقيم العبارة اللغوية ، فيؤدى المعنى المراد أداء واضحا لا اضطراب فيه ولا تعمية ، ومن ثم خالف شرح المتنبي ولا سيما الواحدى ، إذ جعلوا ميزة أبى الطيب خفاء معانيه ، ونسبوا هذا الخفاء الى الدقة والاختراع ، فنسبه اليازجي الى الإبهام في اللفظ والتعقيد في التركيب .

وبلغ من كلف اليازجي بصحة التركيب اللغوي أن تحول الكثير من نقده الى تتبع الأخطاء اللغوية التي شاعت بين الكتاب ، ولا سيما الصحفيين ، ولئن يكن اليازجي بالغ أحيانا في التخطئة والتغليط ، فإن دافعه كان غيرة على اللغة العربية (١٠) .

وكتب روى الخالدي (١٨٦٤ - ١٩١٣ م) كتابا بعنوان « تاريخ علم الادب عند الافرنج والعرب وفيكتور هوغو » . وقدم المؤلف الكتاب بخلاصة وافية عن حياة هوغو ، ثم تناول القسم الأول تاريخ الادب العربي في الجاهلية وصدر الاسلام والعصر الأموي والعصر العباسي والاندلسي ، وعلاقة العرب بالافرنج .. وفي القسم الثاني تحدث عن هوجو وعرض نظريته في الشعر وفنونه ، ثم تحدث

(٩) التراث النقدي قبل مدرسة الجيل الجديد ، ص ٩٠ - ٩٣ .

(١٠) انظر : رؤيف خورى ، نصوص التعريف في الادب العربي (عصر الاحياء والنهضة ١٨٥٠ - ١٩٥٠) ، لجنة التأليف المدرسي ، بيروت ، ١٩٥٧ م ، ص ٢١٥ - ٢٥٦ : رياض قاسم ، اتجاهات البحث اللغوي الحديث في العالم العربي ، مؤسسة نوفل ، بيروت ، ١٩٨٢ م ، ج ١ ، ص ١٠ ، ٢٤٧ وما بعدها ، ٢٨٦ وما بعدها .

عن شعره الغنائى ومسرحياته الشعرية وقصصه . وعرض لبعض آرائه الاجتماعية ثم ختم الكتاب بحديث عن شهرته والمآخذ التى تؤخذ عليه ومعتقداته وثروته .
لقد كان الخالدى مؤهلاً لأن يكون باحثاً مقارنياً ، كان ذا ذوق أدبى حسن ، وإطلاع جيد على الآداب العربية والأجنبية ، وكانت معرفته باللغة وافية ، إذ اتقن العربية والفرنسية والعثمانية والفارسية ، وساعدته كذلك ظروفه الشخصية من خلال إقامته فى فرنسا فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، وفى خلال إقامته هذه تعرف الخالدى على عدد من المستشرقين الأوروبيين وذكر آراءهم فى كتابه .. وهكذا يعد كتاب الخالدى ، من بواكير النقد والأدب العربى المقارن فى العصر الحديث ، إذ تخلل هذا الكتاب نظرات نقدية وأبحاث مقارنة مهمة ، « كانت الأسس الثابتة لتطور مفهوم النقد العربى الحديث » (١١) .

وقد أنجز سليمان البستاني (١٨٥٦ - ١٩٢٥ م) ترجمة « الالياذة » شعراً عام ١٨٩٥ م ، وانتهى من إثبات شروحها وحواشيها عام ١٩٠٢ م ، وكتب مقدماتها التى بلغت مئتين صفحة أواخر سنة ١٩٠٣ م ، واضعاً بذلك اللبنة الأولى فى بناء الأدب المقارن .

وقد شاء البستاني من هذه الترجمة أن يعقد مقارنة بين الشعر الغربى والشعر العربى ، كما حاول أن يجد تفسيراً يربط موضوع النص الشعري بالبحر العروضي ولامكانية استيعاب البحور العربية لنوع معين من الموضوعات .

وتحدد قيمة الآراء النقدية التى عرضها البستاني فى مقدمة الالياذة بوصفها دراسة رائدة مهدت الطريق لكثير من النقاد المحدثين ، للإطلاع على روائع الشعر الغربى ، والافساده من النظريات النقدية الحديثة ، التى وصل اليها ، ومحاولة تطبيقها على الشعر العربى (١٢) .

وقد تلت محاولة البستاني محاولة أخرى أسهم بها قسطنطى الحمصى فى ميدان النقد الادبى ، والأدب المقارن ، وذلك فى كتابه «منهل الورد فى علم الانتقاد» وتعد محاولته هذه من أرقى ما وصلت اليه المحاولات الرائدة فى ميدان التجديد فى النقد الادبى الحديث ؛ وذلك لأنها تشتمل على كتاب بأكمله ، يقع فى ثلاثة أجزاء .. ومن ثم نرى أن هذا الكتاب القيم محاولة نقدية ناضجة قد توافر عليها ناقد ضليع فى الأدبين العربى والفرنسى ونقدهما (١٣) .

(١١) انظر : روى الخالدى ، تاريخ علم الادب عند الافرنج والعرب وفيكتور هوغو ، مطبعة الهلال ، القاهرة ، ط ٢ ، ١٩١٢ م : حركة النقد الحديث والمعاصر فى الشعر العربى ، ص ٢٩ - ٣٦ ؛ روى الخالدى رائد الادب العربى المقارن ، ص ٣٠ - ٣١ .

(١٢) ابراهيم الحاوي ، حركة النقد الحديث والمعاصر فى الشعر العربى ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٩٨٤ ، ص ٣٧ - ٤٣ ، روى الخالدى رائد الادب العربى المقارن ، ص ٧ .

(١٣) التراث النقدي قبل مدرسة الجيل الجديد ص ١٠٨ ، ١١٥ .

حاول قسطاكي في الجزء الثالث من كتابه « منهل الورد » أن يقيم موازنة بين رسالة الغفران « لأبي العلاء المعري » و « الألعبوة الالهية » لدانتى ، وبين أنه لن يتعرض في هذه الموازنة الا لما بين صاحبيها من التفاوت في الاخلاق ، والحياة العلمية في المجتمع الانساني بل في وطنيهما .

وتحدث أولا عن منزلة كل من أبى العلاء المعري ودانتى ، ورأى أن منزلة أبى العلاء من علوم اللغة والصناعة الشعرية فوق أن تحتاج الى بيان ، ومكانته بين أمراء الكلام لا تحتاج الى برهان ، ان كان له وقوف على سائر علوم عصره ، ولا سيما العلوم الفلسفية والدينية ، وكان ذكيا ، ذا ثقافة لغوية ، يخوض في موضوعات سائر شؤون عصره وعلومه وكان أبو العلاء - كما قال قسطاكي - فيلسوفا قولا وفعلا ، فقد أجمع حساده وخصومه على زهده ونسكه . وعظ بالعفاف ونهى عن الدنس ، ومات وقد جاوز الثمانين عاما ، لم يدنس له عرض .. وذنم الدنيا وأعرض عنها .. وكان محبوبا ؛ ان جلس على قبره عند دفنه نحو من مائة وثمانين شاعرا ، ورثاء أربعة وثمانون شاعرا ، منهم فقهاء ، ومنهم محدثون ، ومنهم صوفية .. (١٤) .

ورأى قسطاكي أن دانتى كان في كل ما كتبه مقلدا من تقدمه ، طابعا بمعانيه على غرار من سلفه ؛ وانما عد أشعر شعراء الطليان لأنهم لم يكونوا ينظمون الشعر العالى الطبقة عندهم الا باللاتينية ، وأقبل دانتى - كما يقول قسطاكي - على دراسة أكثر علوم عصره ، ولا سيما الفلسفة ، الا أنه جعل فلسفته خاضعة لعلم اللاهوت ، أو مزيجا منه ، أو هى علم الكلام عند المسلمين ، وكان متشيعا من قراءة التوراة وغيرها من كتب الدين .. (١٥) .

لقد حاول قسطاكي في الصفحات الاولى من موازنته بين « الكوميديا الالهية » و « رسالة الغفران » أن يعطى القارئ صورة واضحة ، عن « رسالة الغفران » ، وعن خيال أبى العلاء الفذ ، وهو ان يلخص الرسالة ، يضع الركائز الاولى ، التى قامت عليها « الألعبوة الالهية » ، « وكأنه في رسمه تصميم أبى العلاء ، أراد أن يرينا المدى القريب ، بين الأصل والفرع ، أو بين الفكرة الاصلية التى تقوم على صرح ممرد من الخيال الخصب القوى الفذ ، وبين الفكرة المنتهية التى تعيش

(١٤) قسطاكي الحمصى ، منهل الورد في علم الانتقاد مطبعة العصر الحديث . حلب (د . ت) ، الورد ، ٣ / ١٥٥ - ١١٠ ، ١٩٤ .

(١٥) المصدر نفسه ، ٣ / ١٨٨ - ١٩٢ ، انظر عن حياة دانتى وثقافته

— Patrick Boyde, Dante Philomythes and Philosopher (Cambridge, Univ. Press, Cambridge, 1981), p. 1 ff.

متقلقلة في ضلال غيرها ، وبتعبير أدق ، أراد الحمصي بهذا التلخيص أن يبين الفوارق الذهنية ، بين عبقرية أبي العلاء ، وبين حيل دانتي ولعبه الفني (١٦) . وتحدث عن كيفية انتقال « رسالة الغفران » الى أوروبا ، وكيفية تأثر الغرب بها ، ورأى أن مؤلفات أبي العلاء ، ومؤلفات من سبقه وتأخر عنه من كبار فلاسفة العرب قد ترجمها الى اللاتينية ، أو الى العبرانية ، ومنها الى اللاتينية ، علماء اليهود من العرب في الاندلس ، وأن الاندلس كانت منذ وفاة الخليفة عبد الرحمن الناصر سنة ٣٥٠ هـ (٩١٢ م) منتج العلوم ، ومحط رحال العلماء من كل صقع ، وكان لا يظهر كتاب علم ، أو ديوان شعر لنابغة من نوابغ العرب في المشرق ، الا تهاداه أكابر الاندلس وعلمائهم واستنسخوه وتداولوه .. وكانت الأمم الافرنجية تأخذ العلوم عن المسلمين في الاندلس منذ القرن العاشر ، أي قبل وفاة أبي العلاء بخمسين سنة (١٧) .

وترجم قسطاكي بعض ما ورد في الموسوعات الفرنسية عن تقدم العلوم عند العرب ، وتأثر الغرب بهم منذ القرن العاشر . ويمكن اجمال ما قاله قسطاكي نقلا عن كتاب الغرب حول انتقال العلوم الى أوروبا بالنقاط التالية :

- أن أمم أوروبا قد عرفت عند مخالطتها عرب الاندلس ، أن من كانوا يزعمونهم بربرا هم أرقى كعبا في المعارف من أوروبا المسيحية .
- يجب الاقرار بأن العرب كانوا يعرفون فنون السلم كمعرفتهم فنون الحرب ، وأن مدرسة قرطبة ، التي طبقت شهرتها الآفاق ، قد تخطت بغاية السرعة جبال البيرنييه ..

- أن من كان يريد التعمق في العلوم عند الافرنج ، كان يتحتم عليه أن يقصد مدرسة قرطبة ، فسار اليها جيربير ، وهو من أهالي أوفير ، حيث أخذ العلوم عن الاسلام ولم يكن ذلك ليصده عن الارتقاء الى البابوية باسم سيلفستر الثاني .. كذلك نصح بأكون أحد مشاهير العلماء في القرون المتوسطة بتعليم اللغة العربية بعد أن درسها هو ، إذ قال : ان الله يهب الحكمة لمن يشاء ، ولم ير أن يهبها لللاتين وان الفلسفة لم تكن منذ أقدم العصور الا على ثلاث دفعات ، وذلك عند العبرانيين ، فالليونان ، ثم العرب .

- ومن الذين أمروا بتدريس اللغة العربية في مدارس بارييس وأكسفورد وبولونيا البابا اكليمنصوس الخامس .. وترجمت عدة كتب عن اللغة العربية الى اللاتينية ، وقد كانت الترجمة جيدة أحيانا ، وردية أحيانا أخرى .. (١٨) .

(١٦) سامي الكيال ، « رسالة المعري والعبوة دانتي في ميزان العلامة الحمصي » مقال ضمن العدد الخاص من مجلة الكلمة بعنوان ذكرى قسطاكي بك الحمصي ، ص ٧٦ .

(١٧) منهل الورد ، ١٨٣/٣ .

(١٨) انظر : المصدر نفسه ، ١٨٣/٣ - ١٨٥ .

وقد انتهى قسطاكي الى أن دانتي ، قد وقع على أبي العلاء ، ولم يكتف بذلك بل جزم بأنه قصد مدرسة قرطبة ، ودرس العربية فيها (١٩) . « ولعله أورد هذا الرأي ؛ ليؤكد نظريته ، التي تقوم على أن دانتي ، لم يكتف بالاقتراب ، بل سرق خيال الرسالة ، وبعض فصولها سرقة معيبة » (٢٠) .

وقد رجع قسطاكي عن هذه الدعوى بقوله : « وهب أنه لم يدرس العربية — وهو مالنا عليه غير ما تقدم من الأدلة على سرقة «رسالة الغفران» — أما أوضحنا كيف كانت تترجم كتب العلوم وآدابها من العربية الى اللاتينية ، بشهادة مؤرخي تلك القرون ، فهل يعقل أن دانتي لم يقف على كثير من تلك الكتب ومن جملتها هذه الرسالة الشعرية المعاني ، وهو أشعر شعراء الطليان ؟ » (٢١) .

وبين قسطاكي أن قصده من الموازنة بين « رسالة الغفران » و « الألعوبة الالهية » ، ليس الخط من قيمة دانتي ببيان سرقة الموضوع من أبي العلاء ، ولكن لتعلم نفرا يجهلون مدى آداب لغتنا ويكفرون بنوابغنا » (٢٢) . وبعد ذلك أخذ يورد حججا يثبت فيها أن دانتي لم يذهب الى محاكاة من كان قبله من كتاب الفرنجة وشعرائها ، ومن هذه الحجج :

١ - ان كل من تقدم دانتي من كتاب الفرنجة وشعرائها ، لم يرد عن أحد من أولئك الأبرار ، الذين نسبوا اليهم العروج الى السماء ، أو الهبوط الى الجحيم ، أنه هو نفسه عرج أو هبط .

٢ - ان جميع العارجين والهابطين ، قد احتذى متأخرهم على مثال متقدمهم فكان مجمل كلامهم عن الفردوس لا يتعدى ما عاينوه في زعمهم من الأعاجيب ، ووصف لذات الأرواح في ذلك النعيم ، وتفصيل أنواع التعذيب ، وضروب الآلام التي يجزى بها الأشرار في الجحيم ، على اختلاف في اللفظ وطرق الوصف والتعبير ، واتفاق في وحدة الصورة وان اختلفت ألوان التصوير . اذن دانتي لم يذهب الى محاكاة هؤلاء .

٣ - ان هوميروس أشعر شعراء اليونان ، وفيرجيل أشعر شعراء الرومان قد سلكا في أشعارهما على نقل الحوادث التاريخية وروايتها ، ولم نعثر — كما يقول قسطاكي — « على كثرة ما بين أيدينا من كتب الافرنج وغيرهم ، على الطريقة التي جرى عليها المعري في رفع مخاطبه الى الفردوس العلوى .. وتنقيله صاحبه ابن القارح في عرصات الجنان .. » (٢٣) .

(١٩) المصدر نفسه ، ١٩١/٣ .

(٢٠) سامي الكيال ، « رسالة المعري والألعوبة دانتي في ميزان العلامة الحمصي » ، ص ٧٨ .

(٢١) منهل الورد ، ١٩٧/٣ .

(٢٢) المصدر نفسه ، ١٩٧/٣ .

(٢٣) انظر : المصدر نفسه ، ١٩٨/٣ وما بعدها .

ووقف قسطاكي عند بعض أوجه التشابه بين «رسالة الغفران» و «الألعوبة
الالهية» ، محاولا اثبات تتبع دانتى لأبى العلاء فى كل شىء ، وتأثره به ، فى
الأمور العامة والجزئية ، ويمكن اجمال نقاط التشابه فيما يلى :

- أن دانتى لفرط إعجابه بـ «رسالة الغفران» ، لم يكن لديه صديق كابن
القارح يثق به ، لذلك رأى أن يكون نفسه ابن قارح عصره ، وهو الأشبه بما
يرويه .. واختار فيرجيل دليلا وهاديا فى تلك الهاويات المظلمات وكأنه أخذ كلام
أبى العلاء على ظاهره ، ففهم أن ذلك عروج تقوى وخشوع .. (٢٤) .

- حاول دانتى أن يعاكس ما فعله أبى العلاء ، إذ نزل الى جهنم أولا ، ثم
طلع الى المطهر ثم منه الى السماء .. أما أبى العلاء فانه طاف بابن القارح على
الفردوس أولا ، ثم على جنة العفاريث ، ثم المطهر ، ثم جهنم (٢٥) .

- وقف ابن القارح فى «رسالة الغفران» فى باب جهنم يستأذن رضوان فى
الدخول ، فطلب منه جوازا ، ولما لم يكن بيده جواز رشاه بقصيدة لم تفعل شيئا فى
نفس رضوان ، ثم وقف عند الصراط واستشفع بالزهرء ، فأمرت إحدى جواريتها
بإجازه .. أما دانتى ، فقد صب هذه الحكاية فى قالب الآتى :

قال فى أغنيته الأولى من جهنم : انه سأل فيرجيل كيف كان حضوره اليه فى
الغابة المهلكة ، وفى ذلك المقام المخيف ، فأجابه فيرجيل ، ان بياتريس Beatrice
قد استدعته من مقره ، واستحلفته أن يذهب وينجد محبوبها ويسعف ملتسمه ،
وأن شفقتها على محبوبها هى عذرها فى التماسها هذا منه ، وأنها وعدته بالثناء
عليه ، عند عودتها الى سيدها - ربها - (الأغنية الثانية من جهنم) .

وفى الأغنية الثالثة يقول : ولما وصلنا - هو وفيرجيل - الى ساحل ذلك
البحر الجهنمى ، ظهر لنا شيخ معمم - عمه الشيب - على سفينة ، وصاح بنا
الويل لكن أيتها الأنفس الشريرة ، لا تترجى البتة فى الرجوع الى رؤية السماء ها
أنا أت لأحملكن الى الشط الآخر فى منطقة الظلمات ، وإلى وسط النيران المضطربة
والجليد الأبدى ، وأنت أيها الانسان الحي ، من هم الذين أتوا بك الى هنا ؟ أبعد
عن الأموات الخ .. حينئذ قال له قائد - أى فيرجيل - يا كارون لا تدافع ،
هكذا يريدون هناك ، حيث يقدررون على ما يريدون ، فلا تسل شيئا فوق هذا .

ويرى قسطاكي أن هذه هى «قصة ابن القارح ، مع رضوان والزهرء
وجاريتها بعينها ، هذه حكاها أبى العلاء عنه فى الفردوس ، ودانتى يرويها بلسان
فيرجيل ، عما جرى لهما فى جهنم ، والاسماء مختلفة فقط» (٢٦) .

(٢٤) المصدر نفسه ، ٢٠٠/٣ .

(٢٥) المصدر نفسه ، ٢٠٧/٣ - ٢٠٨ .

(٢٦) المصدر نفسه ، ٢٠٧/٣ - ٢٠٩ .

- وكما يجتمع ابن القارح في الفردوس مع جماعة من الشعراء الزنادقة ، فإن دانتي يجتمع في جهنم مع أعظم الشعراء الوثنيين .. ولكن لم يجتمع معهم ليسألهم أن ينشدوه أشعارهم للتحقق مما نقل عنهم في كتب الأدب أو التاريخ ، بل ليعترفوا له بالفخر الذي هو به جدير ويعوده سادسهم .. (٢٧) .

- وكما صور المعري تلاعن ابن القارح والشيطان ، ومناشدة إبليس الزبانية أن يجذبوا ابن القارح إلى أعماق جهنم ، وجوابهم له : « ليس لنا يا أبا زوبعة على أهل الجنة سبيل » ، فإن دانتي يقول في الاغنية السابعة : .. وصاح بلوتس بصوت أجش ، يا أبت إبليس ، يا أبت إبليس اجذبه ! ولكن قائد الكريم قال لي لكي يعيد الشجاعة إلى نفسي لا تخف شيئاً ، فإنه مهما بلغ سلطانه لن يمنعك عن النزول إلى هذه المنطقة ، ثم التفت نحو هذا الشيطان ، وصاح به : احرص يا ذئب اللعنة .. (٢٨) .

- وأما حكاية دانتي عن الجسم القديم حين وقف عليه مع مرشده ، ورأى عدداً عظيماً من أهل النار ، يتبعهم الزبانية مسلحين بأسواط لامعة وهم يجلدونهم .. وبينهم شيخ عظيم لا يظهر عليه أثر للألم .. فهي نفسها حكاية بشار ابن برد في « رسالة الغفران » بلفظ مختلف وأسماء أعجمية (٢٩) .

- وحكاية السراط في « رسالة الغفران » يأخذها دانتي في الاغنية الرابعة والعشرين حين يذكر وصوله مع قائده إلى جسر ساقط متهدم ، وكيف أن قائده يرفعه إلى قمة صخرة .. ويقول له : تمسك بكل قواك بهذه البقية الباقية ، ولكن تحقق أولاً من متانتها (٣٠) .

- يلاحظ أن حكاية دانتي عندما قال إنه يجد عند باب المطهر شيخاً هو بواب المطهر يمنعه الدخول .. هي نفسها قصة رضوان المعري . يقول قسطاكي : « وكأن دانتي أعاد قراءة « رسالة الغفران » ، ووجد أنه لم يشر في العوينة إلى حكاية قصيدة ابن القارح في مدح رضوان (عند دخول دانتي مع فيرجيل إلى جهنم ومخاطبتهما البواب هناك) ، فاستدرك ذكر ذلك وجعله مع بواب المطهر وجوابه له : لا حاجة بي إلى مجاملتك ومديحك .. » (٣١) .

- وعندما ينتقل دانتي إلى الطبقة الثانية من طبقات الفردوس أو السماء ، يرى نفسه مع بياتريس مع نسوه حسان نورانيات ، يدور حوله وحول بياتريس

(٢٧) المصدر نفسه ، ٢٠٩/٣ .

(٢٨) المصدر نفسه ، ٢١٠/٣ .

(٢٩) المصدر نفسه ، ٢١١/٣ .

(٣٠) المصدر نفسه ، ٢١١/٣ .

(٣١) المصدر نفسه ، ٢١١/٣ - ٢١٢ .

راقصات يغنينه ، حتى تكاد يياتريس تسكر معه من أنوارهن وغنائهن .. هذه الحكاية مشابهة لحكاية عودة ابن القارح الى قصره في الجنة وقد حفت الحور بسريره .. (٣٢) .

- وفي الاغنية العاشرة ، وما بعدها من أغاني الفردوس ، تساله بياتريس او روح أخرى ، وتلك الارواح تظهر له دائما ، بصور نساء حسان نورانيات ، أتريد أن تعلم ما هي الازهار التي تزين هذه الهالة التي تراها حول الامراة النورانية (بياتريس) ؟ ثم تبدأ فتسمى له علماء ورهبانا وقديسين وشهداء بأسمائهم ، وتقول له أن هذا استحق الفردوس بكتابه كذا ، وذاك برسالته كذا ، والآخر بمؤلفه التأملات كذا كتوما الاكويني ، وأوغسطينوس ، وكراتيانس ، ودومينيكوس وغيرهم كثيرين .. وهو عين ما ذكر في « رسالة الغفران » باختلاف في الأسماء عن شعراء الجاهلية .. (٣٣) .

- وأما شجرة ابن القارح في الجنة ، التي تنفض من الجوز عددا لا يحصيه الا الله تنشق كل جوزة عن أربع حوار يرقصن على أبيات الخليل .. فقد استفاد منها دانتي بعد الاغنية العاشرة من الاغانى الفردوسية حيث يذكر شجرة تحيا بمائها ، وتثمر دائما ، ولا يسقط ورقها .. (٣٤) .

- وكما خاطب ابن القارح الأسد وركب بعض دواب الجنة ، فقد خاطب دانتي في « الألعبوة الالهية » النسر في الفردوس والنسر يجاوبه .. (٣٥) .

وبعد أن يورد الحمصى بعض الصور المتشابهة بين « الكوميديا الالهية » و « رسالة الغفران » ، يقول : « فاذا نظر الناقد البصير بعين لا تطرقها أذيال العصبية ، وروح تجردت من درن الشعرية ، فيما بسطناه في هذه الموازنة من البراهين ، وأجملناه من الأدلة الناصعة ، قضى معنا قضاء لا مردود له ، أن « الألعبوة الالهية » هي بنت « رسالة الغفران » ، لا يسترها ما ألقاه دانتي عليها من جلابيب الظلمات ، وما لحقها به من السحب الكثاف المدلهمات ، ولا يوارىها عن الأعين البصيرة النقادة كثرة المنخفضات والمتعرجات .. وكان الأجدر به لو أنصف أن يسمى أبنا العلاء قائده ومرشده لا فيرجيل ، وهو لا يد له في هذه الحكاية » (٣٦) .

وبعد ذلك ينتقل قسطاكي للموازنة بين عيوب « رسالة الغفران » ، « والألعبوة الالهية » ، ويرى أن أهم ما ينتقد على « رسالة الغفران » :

(٣٢) المصدر نفسه ، ٢١٢/٢ .

(٣٣) المصدر نفسه ، ٢١٢/٣ - ٢١٣ .

(٣٤) المصدر نفسه ، ٢١٣/٣ .

(٣٥) المصدر نفسه ، ٢١٣/٣ .

(٣٦) المصدر نفسه ، ٢١٤/٣ .

- الطول ، اذ انها رسالة من صديق الى صديق .. ويعتذر عن ذلك بأن رسائلهم لذلك العهد كانت طويلة ؛ لعسر وسائل النقل وبعد المسافات .. الا أن المسافة بين حلب ومعدة النعمان ليست الا ساعات على القافلة ، فلا ينطبق عليها ما ينطبق على الرسائل التي تقتضى خوض البحار ، وقطع المسافات الشاسعة .. (٣٧) .

- حشو الرسالة بلفظ كثير من غريب اللغة ، وعويصها ، حتى ليجتاج العالم معه الى مراجعة المعاجم الكبيرة ، وقد يفسر بعض الألفاظ في خلال الجملة ، مما يفقد الكلام كثيرا من فكاوته .. (٣٨) .

وحاول قسطاكي أن يبرر ورود غريب اللغة في الرسالة قائلا : « على أننا ننتقد الرجل صنعته ونحن في القرن العشرين ، وبيننا وبينه عشرة قرون ، وأنت لست تجهل أن لكل عصر طريقة في التعبير ، وضربا من الانشاء يألّفها أهله .. ثم ان الرسالة أنشئت لغرض مخصوص ، فلا ينكر على منشئها اغرابه فيها ، وكلها عجيب في عجيب ، وكأنه قصد فيها المشكلة التامة ؛ اذ لما كانت المخاطبة في أغلبها من شعراء الجاهلية ، فقد لا نخطيء الظن اذا قلنا انه أراد أن لا يكون لفظه بعيدا عن ألفاظهم .. وقد يكون أراد الافادة بذكر الكم العويص وتفسير أكثره كما فعل . وأنت تعلم أن معاجم اللغة .. وكتب علومها ، لم تكن متيسرة لأكثر محبي العلم وطلابه في تلك القرون (٣٩) . »

وأما عيوب « الألعبوبة الالهية » فهي كثيرة - كما يقول قسطاكي - ومن هذه العيوب :

- اشتغالها على شتى الأغراض ، وتباعد مناحيها عن الموضوع الذي قصد له المؤلف ، حتى بات كل واحد من هذه الأغراض غريبا في مكانه ، بعيدا عن بيئته .

- التشويش وعدم الترتيب والخلط ؛ فالترتيب والتبويب شرطان أساسيان من شروط التأليف وحسن الانشاء ، لا في النثر فقط بل في الشعر أيضا ، ولكن هذا الشرط لم يتحقق عند دانتي ؛ اذ يضل القارئ والسامع الغرض الأصلي وهو موضوع القصة .

- ومن عيوب الانشاء تكرار الالفاظ والمعاني ، فالتكرار في الألعبوبة مما يبلى بالسأم وهو غير مقصور على الالفاظ ، بل المعنى هو هو في كل أغنية من الأربع والثلاثين أغنية من أغانيه في جهنم .

(٣٧) المصدر نفسه ، ١٥٨/٣ .

(٣٨) المصدر نفسه ، ١٨٠/٣ - ١٨١ .

(٣٩) المصدر نفسه ، ١٨١/٣ .

— ان «اللعوبة الالهية» لم تتجرد عن السفليات ، ولم يظهر صاحبها في مظهر من الاخلاص ، بل هي مشبعة أنانية ، وحقدا ، اذ لم يكتف دانتى باغراء امبراطور المانيا باكتساح بلاده . وصب البلاء على أهل وطنه ، بل تتبعهم الى جهنم .. وكان يتلذذ بتعذيبهم ، ويقول لهم : ذوقوا لذائذ هذا الجحيم فانكم فيه خالدون (٤٠) .

وقارن قسطاكي بين تخيل المعري وتخيل دانتى ، فرأى أن في تخيل المعري شيئا من شبه الامكان والمعقول ، وفي تخيل دانتى أو تخيله لنا ما لا نستطيع له تصويرا ولا تخيلا ، مع أنه يكتب منظوما ، ولكننا نشعر أنه يموه أكاذيب يلفظها ، وغرائب ينمقها .. ورأى قسطاكي أن ما جاء في «رسالة الغفران» مما يخالف المعقول هو ترديد لما كان شائعا . أو عقيدة بين بعض معاصري أبى العلاء ، وهو لا يعتقده أو يقرره بوصفه قاعدة علمية أو مسألة حسابية ، بل في كثير من الاحيان يستبعد ذلك ، ويهزأ به .. وأما دانتى فان اللعنات التي رشق بها خصومه وأعداءه حتى بعض الأساقفة بل البابوات ، لم تكن عقيدة من عقائد أمته أو عصره .. وهب أن بعضها أو أكثرها — كما يقول قسطاكي — من معتقدات أهل عصره .. فهو يرويها على علاتها ، متيقنا كل اليقين منها ، ويزيدها من عنده تفاصيل واختراعات (٤١) .

وفي النهاية رأى قسطاكي أن «رسالة الغفران» قد جمعت من بدائع الابتكار ، وبدائيه التخييل ، ودقائق التصور ، وغرائب التشخيص ، ومحاسن التصوير ، ولطائف الانتقال ، ورائع المنظوم ، وإشارات الى كثير من العلوم والفنون ، والاستقصاء في شأن اللغة وغريبها ، والتبحر في عقباتها ورحيبها ، طائفة وأفرة ، وفوائد باهرة .. « (٤٢) .

وأما دانتى فانه — كما يزعم قسطاكي — قد قرأ «رسالة الغفران» العربية أو ترجمتها ، ورأى أن يقلدها على سجيته ، ولا سيما أن قراء العربية بل اللاتينية نفسها لم يكونوا لعهد الا جماعة قليلة العدد ، وأقل منهم من كان يقرأ الكتب

(٤٠) المصدر نفسه . ٢١٥/٣ وما بعدها .

(٤١) المصدر نفسه ، ٢٢٦/٣ — ٢٢٧ .

(٤٢) المصدر نفسه . ١٨١/٣ — ١٨٢ .

(٤٣) المصدر نفسه . ١٩٧/٣ .

(٤٤) المصدر نفسه . ٢٠١/٣ — ٢٠٢ .

تحدث عدد من الباحثين عن خصب خيال دانتى وابتكاره في «الكوميديا الالهية» وأبدوا إعجابهم بذلك . انظر مثلا :

— Irma Brandeis (Editor), discussions of Divine Comedy (D. C. Heath and Company, Boston, 1966), pp. 46-102; William Anderson, Dante the Maker (Routledge and Kegan Paul, London, Boston, and Henley, 1980), p. 245, ff.

الترجمة عن العربية أو العبرية .. (٤٣) وقد كانت « أكثر تشبيهاته وتصوراته فقيرة محدودة ، لا تبعد كثيراً عن فيورنسا مسقط رأسه ، أو ما حولها من القرى التي لا تعرف أسماءها اليوم إلا من العوبته ، أو عن رافين ، وهي المدينة التي قضى بها آخر حياته (٤٤) .

وهكذا حاول قسطاكي أن يجرد « الكوميديا الالهية » من طابعها الفني ، الذي تتميز به الآثار الأدبية الخالدة .

* * *

وبعد هذا العرض لموازنة قسطاكي بين «الالعوبة الالهية» و «رسالة الغفران» ، لا بد في نهاية المطاف من الإشارة الى النقاط التالية :

- لم يشر قسطاكي الى المصادر التي سبقته ، وبحث في التأثيرات الاسلامية في « الكوميديا الالهية » ، وقد أشار عدد من الباحثين الغربيين الى تأثر دانتي بالمصادر الاسلامية ، ومن هؤلاء بلوشيه (Bercher) ، الذي أصدر كتاباً سنة ١٩٠١ م تحت عنوان « المصادر الشرقية للكوميديا الالهية » ، ان كان أول بحث واسع حول مسألة تأثر دانتي بالمصادر الشرقية (٤٥) .

وكان من أبرز من أثبت التأثيرات الاسلامية في « الكوميديا الالهية » ميخويل أسين بلاثيوس (Asín Palacios) في كتابه : «المعراج الاسلامي في الكوميديا الالهية» «La Escatología Musulmana en "La Divina Comedia"» الذي نشر سنة ١٩١٩ م وأعيد طبعه سنة ١٩٤٣ م وسنة ١٩٦١ م ، وفيه يثبت المؤلف أن دانتي استقى من الأصول العربية ، وتقيد بها حتى في التفاصيل ، ولاحظ بلاثيوس تشابهها شديداً بين «الكوميديا الالهية» ، وبين المصادر الاسلامية ، ورأى أن الأصل الاسلامي الذي يمكن أن يكون قد أوحى بفكرة « الكوميديا الالهية » هو اسراء الله برسوله (صلى الله عليه وسلم) الى المسجد الأقصى ، وعروجه به الى السماء ، وبطل القصة في المعراج هو محمد (صلى الله عليه وسلم) ، يحكى بنفسه قصة صعوده الى السماء كما فعل دانتي في قصته الشعرية ، فيقص بلفظه ما وقع له وما شهدته أثناءها . وكلتا الرحلتين - «الكوميديا الالهية» و « الاسراء » تبدآن ليلاً في أعقاب حلم عميق . ونجد في أساطير المعراج الاسلامي - كما يقول بلاثيوس - ذنباً وأسداً يقطعان طريق الخروج ، من النار على المسرى به الى السماء ، ويقابل ذلك ما يحكيه دانتي من أنه وجد فهداً وذنباً وذنباً على

(٤٥) عبد المطلب صالح ، دانتي ومصادره العربية والاسلامية ، منشورات وزارة الثقافة والفنون ، بغداد ، (د . ت) ، ص ٥ وما بعدها .

مخرج جهنم ، تحول بينه وبين الدخول .. ويذكر دانتي أن السماء أمرت فيرجيل بأن يعرض على دانتي أن يكون دليله ، وفي المعراج الاسلامي يقود جبريل محمداً في رحلته .

ويرى بلاثيوس أن صور العذاب متشابهة في جحيم دانتي ، وفي جهنم التي يصفها القصاص في أساطير المعراج الاسلامية ، كذلك فان صور الصفاء الروحي التي يمتاز بها فردوس دانتي ، نجدها في بعض صور الاسطورة الاسلامية - كما يقول بلاثيوس - .. وعندما تبلغ بياتريس بدانتي الدرجات العليا من صعودها ، ترى القديس برناردو يحل محلها ، وكذلك جبريل يترك محمداً عندما يقارب العرش فهبط اليه رفرف من نور يصعد به ..

ويقرر بلاثيوس أن الصعودين - الدانتي والاسلامي - لا يتوافقان في الخطوط العامة فحسب ، بل هناك حلقات ذات صور ملموسة يتفق الاثنان فيها : فالنسر الضخم الذي رآه دانتي في سماء جوبيتر وقال : انه - أي النسر - يتكون من حشد يضم الآفا من الملائكة ، لهم أجنحة ووجوه فحسب ، يشع منها نور باهر ، وهي تخفق بأجنحتها مرتلة أنغام الترتيلات الانجيلية ، ثم يسكن النسر رويدا رويدا ويحط ، كل هذا ما هو الا تضمين لصورة الملاك المارد الذي رآه محمد (صلى الله عليه وسلم) يتحول الى ديك يخفق بجناحيه ، ويغنى ترتيلات دينية ، ثم يحط بعد قليل مع ملائكة تبدو له وكأن كلا منها مجموع لا عدد له من الوجوه والأجنحة ينبعث منها النور ، وتتغنى في لغاتها التي لا حصر لها .

ويطيل بلاثيوس الوقوف عند الصوفي محيي الدين بن عربي ، ويذهب الى أنه من الممكن أن نجد عنده الاصول التي قبس دانتي منها هيئة جحيمه ورتبه على مثالها ، وكلا الرجلين - دانتي وابن عربي - يميلان الى استخدام الهيئة الدائرية أو صورة قبة الفلك : فأطباق الجحيم ومسارى النجوم ودوائر الورد الصوفية وجماعات الملائكة ، التي تحف بمطلع النور الالهي ، والدوائر الثلاث التي ترمز الى الثالوث (عند دانتي) ، كل هذه وصفها الشاعر الفلورنسي ، كما وصفها الصوفي المرسى . بل ان ابن عربي رسم هذه الدوائر بيده ويلاحظ أن الرسوم التي خطتها الدانتيون بعد قرون كثيرة ليمثلوا بها أوصاف « الكوميديا الالهية » تتفق تمام الاتفاق مع ما أودعه ابن عربي في (فتوحاته) من رسوم (٤٦) .

وقد أثارت فكرة بلاثيوس الكثير من الباحثين في الغرب ، فهب فريق لنصرتة ، وتتبع أرائه وتأييدها ، وفريق آخر لمهاجمته ، وأثبت بطلان ما قاله ، وكان من

(٤٦) انظر : أنجل بالنتيا ، تاريخ الفكر الاندلسي ، ترجمة حسين مؤنس ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٥ م ، ص ٥٥١ وما بعدها .

المتحمسين لهذا الاتجاه في فرنسا أندريه بلسور André Belseur ولويس جيبية Lewis Gauchie ومما قاله هذا الكاتب الأخير في شأن كتاب بلاثيوس : «أنه أهم كتاب ألف في أدب دانتي وهو الكتاب الوحيد الذي قدمنا خطوة في التعرف على الشاعر (٤٧)» .

ومن المحتمل - بل من المرجح - أن يكون قسطاكي قد أطلع على رأي بلاثيوس . أو آراء بعض مؤيديه أو معارضيه ، خاصة أنه كان من المتتبعين لآراء عدد من النقاد الغرب ، فمن المستبعد أن تكون هذه الضجة التي أثارها بلاثيوس لم تصل الى مسامع قسطاكي ، يضاف الى ذلك أن الجزء الثالث من كتاب قسطاكي « منهل الورد » الذي يحتوي على الموازنة بين «رسالة الغفران» و «الكوميديا الالهية» قد ظهر عام ١٩٣٥ م ، علما بأن الجزء الأول من الكتاب ظهر عام ١٩٠٧ ، وهذا يشير الى أن حديث قسطاكي عن «الكوميديا الالهية» وتأثيرها بـ «رسالة الغفران» قد جاء متأخرا عن بحث بلاثيوس لهذه القضية ، والغريب أن قسطاكي لم يشر الى جهود بلاثيوس أو غيره من المستشرقين ، ولعله أغفل جهود هؤلاء الباحثين ليعطى أهمية لموازنته .

- حاول قسطاكي أن يثبت أن دانتي في «اللعوبة الالهية» قد تتبع ما جاء في «رسالة الغفران» ، وحذا حذو أبي العلاء ، واتهمه بالسرقة ، وأنه لم يأت بشيء مهم يذكر ، إذ أن معظم ما ورد في «اللعوبة الالهية» قد تحدث عنه أبو العلاء في رسالته . ولم يشر قسطاكي الى المصادر الاسلامية الاخرى التي يتفق معظم الباحثين على أن دانتي قد تأثر بها .

وقد عرض عدد من الباحثين العرب لتأثير الثقافة الاسلامية والعربية في «الكوميديا الالهية» . وكان سليم البستاني من أول الذين أجروا مقارنة بين «رسالة الغفران» و «الكوميديا الالهية» ، وذلك في أثناء ترجمته للآلياذة سنة ١٩٠٤ م ، إذ قال : « ان من أحسن ملاحم المولدين ، ملحمة نثرية جمع فيها صاحبها شتيت المعاني ، وأوغل في التصوير ، حتى سبق دانتي الشاعر الايطالي ، وملتن الشاعر الانجليزى ، الى بعض تخيلاتهما ، ألا وهى «رسالة الغفران» لأبى العلاء المعرى » (٤٨) .

وتحدث عبد اللطيف الطيباوى عن تأثير الثقافة الاسلامية في «الكوميديا الالهية» في كتابه الذى صدر في القاهرة سنة ١٩٢٨ م بعنوان « التصوف الاسلامى العربى : بحث في تطور الفكر العربى » ، وقد تحدث المؤلف في هذا الكتاب عن

(٤٧) محمد غنيمى هلال ، الأدب المقارن ، دار العودة ، بيروت ، ١٩٨٣ م . ص ١٥٣ ؛ وانظر قائمة بالآراء المعارضة لرأي بلاثيوس : دانتي ومصادره العربية والاسلامية ، ص ٩٤ .
(٤٨) سليم البستاني ، مقدمة الآلياذة ، دار احياء التراث ، بيروت (د . ت) ، ج ١ . ص ١٦٢

روايات الاسراء والمعراج بوصفها مصدرا من مصادر « الكوميديا الالهية » ، والتراث الادبي والصوفي عند المعري وابن عربي . ثم حلل المؤلف بعض العناصر الصوفية كما وردت في « الفتوحات المكية » ، موضحا مشابقتها لأجزاء الكوميديا . ثم بحث الأفاصيص النصرانية ، والأساطير الأوروبية ، التي كانت شائعة في العصور الوسطى قبل دانتي ، وكانت بدورها مستقاة من مصادر عربية اسلامية . وهكذا يخلص الطيباوي الى نتيجة مؤداها أن الافكار الاسلامية قد انتقلت الى أوروبا كافة ، والى دانتي بشكل خاص بوسائل متعددة ، من تجارة ، وحركة حجيج ، وحروب صليبية (٤٩) .

ورأت عفاف بيضون في كتابها « بين المعري ودانتي » الذي صدر سنة ١٩٤٧ م أن دانتي قد تأثر « بقصة المعراج » وبـ « رسالة الغفران » ، إذ وجد في قصة المعراج بابا للصعود الى السماء ، ووجد في « رسالة الغفران » روحا علائية أضاء بها جو رحلته المملوءة بالمشقات (٥٠) .

وعرض محمد غنيمي هلال في كتابه « الادب المقارن » الصادر سنة ١٩٥٣ لقضية التأثير الاسلامي في « الكوميديا الالهية » ، وأوضح عمق تأثير بعض المشاهد من وثيقة المعراج في « الكوميديا الالهية » (٥١) .

وأفردت بنت الشاطيء في كتابها : « الغفران » فصلا خاصا بـ « الغفران والكوميديا الالهية » ، إذ تحدثت فيه عن الفروق بين « رسالة الغفران » و « الكوميديا الالهية » ، وتستبعد أن يكون دانتي قد قلد أبى العلاء المعري ، وناقشت بلاثيوس في آرائه التي جاء بها حول تأثر دانتي بالمصادر الاسلامية والعربية ، وأنه لم يوفق فيما حاول ؛ لأنه دخل الموضوع مقتنعا بفكرته في التأثير والتأثير حريصا عليها .. وقد مضى متأثرا بتلك النزعة منفصلا بعاطفة قومية (٥٢)

وألّف عبد الرحمن بدوي كتابا بعنوان « دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي » سنة ١٩٦٥ م ، ويحتوي الكتاب على فصل بعنوان « أثر الاسلام بدانتي » ، وقد بين فيه المؤلف أثر « قصة المعراج » و « رسالة الغفران » ، وكتب محيي الدين بن عربي في « الكوميديا الالهية » (٥٣) .

(٤٩) انظر : عبد اللطيف الطيباوي ، التصوف الاسلامي العربي ، بحث في تطور الفكر العربي ، دار العصور ، القاهرة ، ١٩٢٨ .

(٥٠) عفاف بيضون ، بين المعري ودانتي ، بغداد ، ١٩٤٧ م ، ص ١١ وما بعدها .

(٥١) الادب المقارن ، الطبعة الخامسة ، دار العودة ، بيروت ، (د . ت) ص ١٥٢ وما بعدها .

(٥٢) عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطيء) ، الغفران لأبى العلاء المعري ، ط ٣ ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٧ م ، ص ٣٢٤ وما بعدها .

(٥٣) عبد الرحمن بدوي ، دور العرب في تكوين الفكر الاوروبي ، الانجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٥ م ، ص ٦٣ - ٨٤ .

وبين لويس عوض في كتابه « على هامش الغفران » الصادر سنة ١٩٦٦ م أن أكبر مؤثرين في بناء « الكوميديا الالهية » كانا بحسب الترتيب في الأهمية هما « قصة المعراج » أولاً ، و « رسالة الغفران » ثانياً ، ولا يستبعد أن « رسالة الغفران » كانت في متناول يد دانتي في ترجمة لاتينية ضائعة ؛ لأن أوجه الشبه بينها وبين « الكوميديا الالهية » أوضح مما يمكن أن ينسب الى محض المصادفة ، أو توارد الخواطر بين الشعراء (٥٤) .

ولاحظ لويس عوض أن التشابه بين رواية دانتي وبين المصادر الاسلامية يتمثل في الأمور التالية :

١ - أخذ دانتي عن المسلمين تقسيم الأرضين الى سبع ، وكذلك تقسيم السموات ، ولكنه جعل السموات تسعا من فوقها الاميريوم حيث عرش الله ، وجعل طبقات الجحيم تسعا تنتهى في مركز الأرض ، حيث ابليس مقيم ، وحتى التقسيم التساعي بدلا من التقسيم السباعي ، - كما يذكر لويس عوض - نجده في قصة المعراج المترجمة الى اللاتينية والفرنسية والاسبانية ، في تاريخ كان يمكن دانتي من الاطلاع عليها ، وربما كان التقسيم التساعي قد جاء تحت تأثير أفلوطين وفرقريوس ومدرسة الافلاطونية الحديثة بعامة ، لأنها كانت مبنية على التواسيع أو التاسوعات ، وهى الدوائر التسع التى يتألف منها الوجود (٥٥) .

٢ - أخذ دانتي من التراث الاسلامي فكرة تصنيف المذنبين من مختلف طبقات الجحيم ، بنسبة فظاعة شرورهم ، ويقول : أن « اعتماد دانتي على قصة المعراج واضح وصريح سواء في تصوره لطبقات الجحيم ، أو في تصنيفه لدرجات الذنوب والمذنبين » (٥٦) .

٣ - ليس في قصة المعراج في أى نص من نصوصها ذكر لأشخاص محددين بالذات في الجنة ، فيما خلا بعض الأنبياء والملائكة المعروفين بأسمائهم ، فهؤلاء نجدهم في النعيم معينين بأشخاص ، كذلك في الجحيم لا ذكر فيه إلا لعزرائيل ملك الموت ، ومالك خازن النار ، وانما في قصة المعراج وصف لأهل النعيم ، وأهل الجحيم ، ويلاحظ أن فكرة التقاء زائر العالم الآخر بأشخاص محددين بالذات ممن عرفهم صاحب الرؤيا في الدنيا ، أو سمع بأخبارهم وأعمالهم ، فكرة نجدها قوام « رسالة الغفران » وقوام « الكوميديا الالهية » معا . وهذا يوحى بأن دانتي قد اطلع على صيغة ما من كتاب المعرى مترجمة أو ملخصة في إحدى اللغات الأوروبية.. وبين لويس عوض أن « رسالة الغفران » تأتى ثانية للمعراج من حيث التأثير

(٥٤) لويس عوض ، على هامش الغفران ، دار الهلال ، ١٩٦٦ م ، ص ١٤١ - ١٤٢ .

(٥٥) المرجع نفسه ، ص ١٥٣ - ١٥٤ .

(٥٦) المرجع نفسه ، ص ١٥٨ .

في « ملهات دانتي » ، فالتفتت دانتي الى مصير أخيار الناس في العالم القديم ، قبل ظهور ديانات التوحيد ، والى مصير فلاسفة الوثنيات الأولى وحكمائها ، ووضعهم في مدخل الجحيم وعلى هامشه ، حيث العذاب هين ، وحيث الأمل في النجاة أقوى ما يكون ، يذكر باهتمام المعري بمصير شعراء الجاهلية الأخيار ، ونجاتهم من جهنم ، بفضل اهتدائهم بالفطرة الى شيء قريب من الإيمان الصحيح .. ويشبه جحيم الزنادقة في « الكوميديا الالهية » ما جاء في « رسالة الغفران » من وصف لعذاب الزنادقة في الجحيم ، كذلك وصف دانتي لجحيم الجن ، يشبه وصف المعري لجنة العقاريت المؤمنين التي تقع في مكان معزول من الجنة (٥٧) .

ورأى أن دانتي ، ربما أخذ من المعري ، تصويره لابليس وهو يرسف في السلاسل والأصفاد في الجحيم ، وكذلك أسلوب التنقل بين طبقات الجحيم ، الذي يذكره بأسلوب ابن القارح المضحك في عبور الصراط ، وكذلك يرى لويس عوض في فردوس دانتي مشابهاً كثيرة لجنة المعري ، منها مثلاً وقوف دانتي حين بلوغه سماء العنبر ، أمام بطرس حامل مفاتيح الفردوس في المسيحية ، ثم أمام يعقوب وامتحانهم إياه في مبادئ العقيدة ؛ لمعرفة مدى إيمانه وإجازة دخوله الفردوس ، مما يذكر بوقوف ابن القارح أمام رضوان ، خازن الجنة ، ومثوله أمام حمزة ، وعلى بن أبي طالب ، ليناقش في دينه قبل دخوله الجنة ..

ومن الأمثلة التي ذكرها لويس عوض ، التشابه بين احتجاج دانتي على توزيع اللطف الالهي على الخطاة في قصة بيكاردا وكونستانس ووضعهم في الدرجات الواطئة من الفردوس (النشيد ٤) ، وبين احتجاج بعض شخصيات المعري ، على دخول بعض الشعراء الفاسدين « بالخطأ » جنات النعيم ، على الرغم من أن مكانهم الطبيعي هو الجحيم ، وانتهى الى نتيجة مؤداها : أن دانتي كان على معرفة بـ « رسالة الغفران » في صورة من صورها .. « فإذا نحن تأملنا الهيكل العام لرسالة الغفران وجدناه يقوم على محاورات المعري مع الشعراء في الجنة ، وإذا نحن تأملنا الهيكل العام للكوميديا الالهية ، وجدناه يقوم على محاورات دانتي مع القديسين وفلاسفة الدين ، فالهيكل واحد ، والمنهج متشابه ، رغم اختلاف مقصد الشاعرين » (٥٨) . يضاف الى ذلك معرفة دانتي المحققة بقصة المعراج ، ومعرفته المرجحة بالقرآن الكريم (٥٩) .

ورأى جورجى زيدان في كتابه « تاريخ آداب اللغة العربية » الصادر سنة ١٩٦٧ أن هناك تشابهاً بين « رسالة الغفران » لأبي العلاء المعري من جهة ، و « الكوميديا

(٥٧) المرجع نفسه ، ١٥٩ - ١٦٠ .

(٥٨) انظر : المرجع نفسه ، ص ١٧٤ - ١٧٥ .

(٥٩) المرجع نفسه ، ص ١٦٠ .

الالهية» ، لدانتى ، « وضياع الفردوس » للقرن من جهة أخرى ، ويقول : « لكن أبا العلاء سبقهما ببضعة قرون ، فلا بدع اذا قلنا باقتباس هذا الفكر عنه » (٦٠). وأورد ابراهيم عبد الرحمن فى كتابه « دراسات مقارنة » الذى صدر فى ١٩٧٥ م فصلا بعنوان « الأصول الاسلامية للكوميديا الالهية » بين فيه تاريخ المشكلة ، وعقد مقارنة بين الرموز الدينية والاجتماعية عند دانتى ، ونظائرها فى « رسالة الغفران » (٦١) .

وتناول رجاء جبر فى كتابه « رحلة الروح بين ابن سينا وسنائى ودانتى » الصادر سنة ١٩٧٧ م علاقة « الكوميديا الالهية » بالمصادر الشرقية التى عالجت الرحلة الى العالم الغيبى علجا فلسفيا صوفيا (٦٢) .

وتحدث عبد المطلب صالح فى كتابه « دانتى ومصادره العربية والاسلامية » الصادر سنة ١٩٧٨ م عن « الكوميديا الالهية » فى المصادر الاوروبية ، والمصادر العربية الحديثة ، ثم عرض لرأى المؤيدين لفكرة تأثر دانتى بالمصادر العربية ، وبعض آراء المعارضين ، وقال فى النهاية : « لا نستطيع الا أن نضم رأينا الى جانب من أثبتوا تأثر دانتى بالاسلام .. أما من عارض هذا الرأى من باحثين أوروبيين أو عرب ، فنعتقد أن الأساس الذى انطلقوا منه فى المعارضة ، هو أساس غير علمى » (٦٣) .

وقرر نذير العظمة فى كتابه « المعراج والرمز الصوفى » ، الذى صدر سنة ١٩٨٢ ، أن قصص المعراج بالذات لم تنتقل الى الغرب بالوسائط الحية ، أو بترجمات مجترأة تتضمن خلاصات عنها . كتفاسير القرآن والسيرة ، وكتب الحديث ، والتاريخ فحسب ، بل ان هناك ترجمة فعلية لما وصفناه بالنسخة الاندلسية لقصة المعراج الى اللغات الفرنسية واللاتينية والاسبانية .. ان كثيرا من أوصاف الجبال والوديان والأنهار فى النسخة الاندلسية المترجمة للمعراج ، وتركيبها الطبوغرافى وبنية التصوير العام ، لا يتشابه مع « الكوميديا الالهية » فحسب ، بل يكاد يتطابق فى أقسام كثيرة منها » (٦٤) .

ومن الأبحاث الجادة التى تعرضت للمشكلة كتاب صلاح فضل « تأثير الثقافة الاسلامية فى الكوميديا الالهية لدانتى » الذى صدر سنة ١٩٨٥ م ، الذى حاول

(٦٠) جورجى زيدان . تاريخ آداب اللغة العربية ، دار الحياة ، بيروت ١٩٦٧ م ، ج ٢ ص ٦٢

(٦١) ابراهيم عبد الرحمن . دراسات مقارنة ، مكتبة اشباب ، القاهرة ، ١٩٧٥ م .

(٦٢) رجاء عبد المنعم جبر ، رحلة الروح بين ابن سينا وسنائى ودانتى ، مكتبة الشباب ، القاهرة ، ١٩٧٧ م .

(٦٣) دانتى ومصادره العربية والاسلامية ، ص ٨١ .

(٦٤) نذير العظمة . المعراج والرمز الصوفى . دار الباحث للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت .

١٩٨٢ م ، ص ١٠٧ ، ١١٤ - ١١٥ .

فيه أن يستوعب بشكل مباشر المادة العلمية المقارنة ، التي استخدمت في الدراسات الأوروبية ، ويطلع على نصوصها العربية الاصلية ، ويقدم اعادة ترجمة وعرض لوثيقة المعراج ، التي أصبحت البرهان الأخير في القضية ، ويبحث عن نماذج لنظائرها في التراث متفرقة ، حتى يعثر عليها مجتمعة (٦٥) .

ان التأثير العام لدانتى بالمقصد الاسلامي متفق عليه ، ولكن هناك تفاوتاً بين من يقولون بالتأثير المباشر والحاسم ، وبين من يقولون بالتأثير غير المباشر عن طريق الايحاء والتعميم ، ولا بد من الاعتراف في الحالتين ، بأن الأصل الاسلامي امتزج بعدد كبير من المصادر الاخرى ، التي كان لها دوماً المكان الاول في ذهن دانتى وروحه ، والترجمات الأوروبية التي لا بد أن دانتى اطلع عليها تشتمل على تفصيلات وأوصاف عديدة غير معروفة في المصادر الاسلامية . يقول المستشرق الايطالي فرانسيسكو غابرييلي (Francisco Gabriel) ان وجود كتاب المعراج وثبوت انتقاله الى عالم دانتى ، هما دليلان يثبتان بصورة آلية الاعتماد المباشر للمتأخر على المتقدم في السلسلة الطويلة من أوجه التماثل التي أوردها آسبن ، وهي أوجه التماثل في أسلوب التأليف ، وفي الفكر الأخلاقي واللاهوتي ، وفي الصور ورواية الحوادث ، وذلك من أسلوب تصميم الاقسام الثلاثة للعالم الآخر ، الى أسلوب العقاب ، الى مباهج الفردوس الأرضي ، الى الرؤى التي تبهر الابصار في الفردوس السماوي (٦٦) .

لقد قضى على كل معارضة في تأثر دانتى بالمصادر الاسلامية ، وزالت كل شبهة أمام الباحثين ، بفضل مستشرقين هما المستشرق الايطالي تشيرولي (Gerulli) في بحثه « كتاب المعراج ، ومسألة المصدر العربي الاسباني للكوميديا الالهية » ، والمستشرق الاسباني مونيوس سندينو (Munoz Sendino) في كتابه « معراج محمد » . وقد قام هذان العالمان ببحوثهما كل على حدة ، ونشرا كتابهما في وقت واحد تقريبا ، عام ١٩٤٩ م ، واتفقت نتائج بحوثهما على الرغم أن أحدهما لم يتصل بالآخر ، وقد اكتشفا مصدر دانتى في مخطوطة أصلها عربي ، وموضوعها معراج الرسول ، وقد ترجمت هذه المخطوطة الى الاسبانية (في لهجة قشتالة) ، ثم الى الفرنسية واللاتينية ، بأمر من الملك الفونسو العاشر الذي كان ملك قشتالة (١٢٥٢ - ١٢٨٤ م) (٦٧) .

(٦٥) انظر . صلاح فضل ، تأثير الثقافة الاسلامية في الكوميديا الالهية ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، ١٩٨٥ م ، ص ٢١ وما بعدها .

(٦٦) فرانسيسكو غابرييلي ، « ضوء جديد على دانتى والاسلام » ، ترجمة موسى خوري ، مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق ، ج ١ ، مجلد ٣٣ ، ك ٢ ، ١٩٥٨ م ؛ حسام الخطيب ، الادب الاوروبي (تطوره ونشأة مذاهبه) ، دمشق ، ١٩٧٢ ، ص ٦٩ - ٧٠ .

(٦٧) الادب المقارن ، ص ١٥٤ : المعراج والرمز الصوتي ، ص ١٠٥ وما بعدها .

وهكذا يرجح أن دانتى قد أفاد مما ورد في قصة المعراج ، وكتب ابن عربى وغيرها من المصادر الاسلامية ، ولكن ما الطريقة التى وصلت بها هذه المصادر الاسلامية الى دانتى ؟ من الممكن أن يكون ذلك قد تم على يد برونيتو لاتينى (Brunetto Latini) أستاذ دانتى ، إذ أن برونيتو هذا زار اسبانيا ، ومن الطبيعى أن يكون ذهنه المثقف ، وعقله المتعطش الى المعرفة ، قد أجتذبه الى بلاط طليطلة ، الذى غلب عليه الطابع الاسلامى ، وما حاطه من بهاء ، وقد اتصل برونيتو بمرجمى مدرسة طليطلة ، وقامت بينه وبينهم العلاقات ، وخالف كذلك أساتذة مدرسة اشبيلية ما بين مسلمين ، ونصارى ، الذين كانوا عاكفين على أعمالهم العلمية والادبية ، ومن ناحية أخرى فإن عدد المعلمين الذين كانوا يدرسون اللغة العربية ويترجمون منها الى اللاتينية كثيرا فى المدارس الايطالية . وقد نشر المحقق الاسبانى خوزيه مونيوز سندينو عام ١٩٤٩ م نص مخطوطات ثلاثة لقصة المعراج الى الاسبانية واللاتينية والفرنسية فى عهد الفونسو العاشر (٦٨) .

وليس من المستبعد أن تكون « الياذة هوميروس » بين يدي دانتى وهو يكتب رحلته الى العالم الآخر ، ففي الياذة ، أحاديث عن عالم الموتى ، وعن الأبالسة والشياطين ، ووصف لظلمات الجحيم ، وأنهار جهنم التى يلقى اليها طغاة الآلهة والأبالسة ، كما أن فيها إشارة الى أبواب السماء ونعيم الجنة ، وشراب الخلود . ويعتقد أن « الأوديسة » ملحمة هوميروس الثانية كانت كذلك بين يدي دانتى ، ففي الجزء الحادى عشر منها ، يرحل أوديس (عوليس) الى مساكن الموتى ليقابل العراف ثيريسيا ، وهناك تحدث طويلا الى الأرواح .. وحاولت بنت الشاطىء أن تقف عند بعض أوجه التشابه بين « الياذة » و « الأوديسة » من جهة ، و « الكوميديا الالهية » من جهة أخرى ، وهذا كله يدحض ما أدعاه قسطاكي من أن دانتى لم يذهب الى محاكاة من كان قبله من كتاب الفرنجة وشعرائها (٦٩) .

- يلاحظ أن قسطاكي لم يتكئ فى مناقشته مؤثرات رسالة الغفران على « الكوميديا الالهية » ، وإدعائه بأن دانتى قد سرق ما جاء فى « رسالة الغفران » على أى دليل أو وثائق فعلية تؤيد ما ذهب اليه ، إذ افترض أنه لا بد لـ « رسالة الغفران » وقد سبقت « الكوميديا الالهية » بفترة زمنية طويلة من أن تكون انتقلت الى أوساط الثقافة الأوروبية عبر الأندلس وغيرها ، وهكذا بنى قسطاكي مقارنته

(٦٨) انظر : تاريخ الفكر الأندلسى ، ص ٧٢ ؛ على هامش الغفران ، ص ١٣٩ ؛ محمد الصادق عفيفى ، النقد التطبيقي والموازنات ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ١٩٧٨ م ، ص ٣٨٦ ؛ تأثير الثقافة الاسلامية فى الكوميديا الالهية ، ص ٣٦ وما بعدها .
(٦٩) الغفران ، ص ٣٢٩ وما بعدها .

بين «رسالة الغفران» و «الكوميديا الالهية» في اطار الفرضية والتخمين ، اللذين لا يدعمهما أى دليل علمى مستند على وثائق دامغة تؤيد ما يقول .

ولا شك أن قسطاكي يتلاقى بالنتائج التى توصل لها بخصوص العلاقة بين «رسالة الغفران» و «الكوميديا الالهية» مع عدد من كبار الباحثين العرب والمستشرقين ، الذين عرضوا لهذا الموضوع ، ويتفق معهم ، في أن «الألعوبة الالهية» ليست من ابتكار دانتي ، وقد رد بلاثيوس أصول «الألعوبة الالهية» لا الى «رسالة الغفران» كما فعل الحمصى ، بل الى نصوص وأساطير اسلامية ، ويبدو في نظرياته أكثر حجة ، وأقوى برهانا من الحمصى ، إذ أقام عشرات الأدلة والنصوص الصريحة ، على أن محمدا (صلى الله عليه وسلم) ألهم دانتي وأوحى اليه ، وأن فيرجيل ودانتي احتذا ابن عربى وأبا العلاء ، ويظهر أن بلاثيوس اهتم لهذا الموضوع أكثر من غيره ، فقد شغلت الحمصى النواحي الادبية بينما غاص بلاثيوس الى علم المغيبات عند المسلمين ، فتبين له أثناء دراسته نظريات الفيلسوف الاسلامى ابن مسرة - الأفلاطونية المحدثة والصوفية . أن هذه النظريات قد تسربت الى فلسفة القرون الوسطى المسيحية ، وأنها لم تقبل من أساطير المذهب الفرنسيسكانى فحسب ، بل من نفس دانتي (٧٠) وقد رأى محمد غنيمى هلال أن «رسالة الغفران» تشبه «الكوميديا الالهية» لدانتي في نوع الرحلة وأقسامها ، وكثير من مواقفها ، وقد دفع هذا التشابه بعض الباحثين القول بأن أبا العلاء أثر في دانتي وهذا خطأ ، إذ لا يوجد أى دليل على اطلاع دانتي على رسالة أبى العلاء .. وأما هذا التشابه بين رسالة أبى العلاء و «كوميديا دانتي» فقد يكون راجعا الى أنهما كليهما قد أفادا من حكاية الاسراء والمعراج كما وردت في الأحاديث الاسلامية غير الموثوق بها ، وفي هذه الحالة يكون لأبى العلاء فضل الافادة أدبيا من التراث الاسلامى قبل دانتي (٧١) .

وتقول بنت الشاطىء : « فإذا مضينا الى «رسالة الغفران» و «الكوميديا الالهية» .. ألفيناها تلتقيان عند فكرة واحدة ، هى الرحلة الخيالية الى العالم الآخر ولكن من الذى يجرؤ على الادعاء بأن أبا العلاء صاحب هذه الفكرة ؟ انها فكرة انسانية مشتركة ، فمنذ سمعت البشرية أن هناك عالما آخر ، راحت تتمثل ذلك العالم وتتصوره ، ثم جعلت تقوم برحلات خيالية اليه ، وتصوير ذلك العالم قديم العهد ، تحدثت به الاساطير قبل أن يولد أبو العلاء بدهور ، وعرضته الأديان عرضا مفصلا لا يدع لنا سبيلا الى إثارة أبى العلاء به » (٧٢) .

(٧٠) سامى الكيالى ، «رسالة المعرى والعوبة دانتي في ميزان العلامة الحمصى» ، ص ٨١ .

(٧١) الادب المقارن ، ط ٥ . ص ٢٢٠ .

(٧٢) الغفران ، ص ٢٢٩ .

وعارض عيسى الناعوري فكرة تأثر دانتي بـ « رسالة الغفران » ورأى أن دانتي لم يكن في حاجة إلى التقليد والمحاكاة .. وإنما أبدع كوميديته بخياله المخلوق، وعبقريته التي رسمت النهضة الأوروبية بميسمها الفذ ، ولا سيما « الكوميديا الالهية » (٧٣) .

ورأى حسام الخطيب أنه ليس من المستبعد أن يكون دانتي قد سمع برسالة الغفران للمعري ، ولكن ليس هناك أدنى إشارة إلى هذه الرسالة فيما كتبه هو أو معاصروه ، ثم إن هناك اختلافا شديدا بين القصتين ، وإن كانتا تلتقيان في موضوع الرحلة المتخيلة إلى العوالم الآخر ، فملهاة دانتي قصيدة دينية صوفية ترمي إلى الخلاص الروحي والتقرب من الله ، في حين أن « رسالة الغفران » لأبي العلاء تقوم على التهكم والسخرية والتشكيك ، ومن حيث الأسلوب نجد إزاء بساطة أسلوب دانتي اهتماما زائدا عن الحد بالنواحي اللغوية والأدبية عند أبي العلاء .

ويحاول الخطيب أن يدحض القول بأن المناقشة مع أهل الآخرة مشتركة عند الطرفين ، ويرى أن هذا القول لا ينهض دليلا على أي تأثير ؛ لأن هذه الظواهر وجدت في الأصول الكلاسيكية التي كانت المثل الأدبي الأعلى لدانتي من مثل «الأودسية» لهومر ومسرحية «الضفادع» لأريستوفان و «الانباذة» لفيرجيل بوجه خاص (٧٤) .

وبين نذير العظمة أن المعراج هو النموذج الأصل لرسالة الغفران ، « احتذاه المعري واستعار أطاره وتركيبه لي طرح من خلالهما نقده الفكري ، والديني ، والأدبي ، والاجتماعي ، وتوافق الرسالة هوى المثقف العربي ، الذي ييشر بالعلمانية ولا يمارسها ، ويتخذ من الدين موقفا سلبيا ولا يعرفه معرفة صلبة ، ويجهل ثقافته الإسلامية ، فرسالة الغفران أكثر استجابة لهذا الموقف الفكري المستلب ، ونحن مع الاستاذ عيسى الناعوري وبنت الشاطئ ، من أن نقاط الالتقاء بين الرسالة والكوميديا لا تتعدى الأطار العام ، والحوار بين صاحب الرحلة ، وسكان الجحيم والجنة » (٧٥) .

— وهكذا لم يقف قسطاكي عند بعض الصور المتشابهة في « الكوميديا الالهية » ، والمصادر الإسلامية وقفة متأنية ؛ ليبين من خلالها أثر المصادر الإسلامية وبخاصة قصة المعراج في كوميديا دانتي . فمثلا عندما عالج قسطاكي

(٧٣) عيسى الناعوري ، أدباء من الشرق والغرب (من الأدب المقارن) ، منشورات عويدات ، بيروت ، ١٩٦٦ م ، ص ١١٤ ، وما بعدها .

(٧٤) الأدب الأوروبي (تطوره ونشأة مذاهبه) ، ص ٧١ .

(٧٥) المعراج والرمز الصوفي ، ص ١٠٣ .

صورة النسر وحديثه مع دانتي في « الكوميديا الالهية » ، رأى أن هذه الصورة تشبه مخاطبة ابن القارح الأسد في « رسالة الغفران » ، وهنا لا بد من وقفة عند هذه الصورة - صورة النسر - في كوميديا دانتي ، وفي المصادر الاسلامية - التي لم يذكرها قسطاكي - لتوضيح مدى تأثير دانتي بصورة النسر في المصادر الاسلامية التي أغفل قسطاكي ذكرها من جهة ، ولتبيان مدى قصور قسطاكي عن تتبع هذه التأثيرات الاسلامية في كوميديا دانتي من جهة أخرى .

يلاحظ أن نسر دانتي يتكون من وجوه وأجنحة كثيرة يشع منها نور باهر ، ويترنم بأغان حلوة قد أخذت كلماتها من الكتاب المقدس ، وهو يدعو الناس الى حب العدالة ، وقد اجتمعت في تكوينه أرواح الطوباييين ، إذ أن وحدته الشخصية ليست سوى نتيجة لتجميع كائنات أخرى في نسق فني بديع ، ثم هو يخفق بجناحيه عندما يترنم ويشدو ، ثم يلبث أن يسكن ويهدأ بعد ذلك .

يقول دانتي :

« وكما تتطاير شرارات لا عداد لها ، بالضرب على الأخشاب المحترقة .. بدا لي عندئذ أنه قد نهض أكثر من ألف نور .. وصعد بعضها فوق بعض ، كما قدرت لها الشمس أن تشعلها وحينما سكن كل منها في موضعه رأيت رأس نسر ورقبته تتمثلان في تلك الأنوار المتألئة ، بجناحين ممدودين بدت أمامي الصورة الجميلة التي صنعتها الأرواح المتألئة المغتبطة بنعيمها العذب ، وتبدت كل منها كأنها ياقوتة صغيرة ، واشتد فيها توهج أشعة الشمس حتى أصبحت منعكسة في عيني .. وكالبازي الذي يتخلص من غمائه فيحرك رأسه ويعمد الى خفق جناحيه ، مبدياً تحفزه ومجلاً نفسه هكذا فعلت الصورة المباركة التي خفقت جناحيها وهي مسوقة بالكثير من رغائبها .. وكان قول « أحبوا العدالة » أول فعل واسم في اللوحة كلها وكان قول « يا من تحكمون الارض آخر كلماتها » إذ رأيت النسر كما سمعته يتكلم ، ويترنم صوته بكلمة « أنا » و « ملكي » بينما أراد بهما « نحن وملكنا » (٧٦) .

وقد قارن بلاثيوس هذه الصورة بعنصرين من التراث الاسلامي ، أحدهما « الديك » الذي ورد في روايات المعراج هكذا : « رأيت في السماء ديكاً له زغب أخضر ، وريش أبيض ، كأشد خضرة وبياض رأيتهما قط ، وإذا رجلاه في تخوم الأرض السابعة السفلى ، ورأسه تحت عرش الرحمن ، له جناحان في منكبيه ، إذا نشرهما جاوزا المشرق والمغرب ، فإذا أخفق بهما ، وصرخ بالتسبيح لله يقول :

(٧٦) انظر : دانتي ، الكوميديا الالهية ، ترجمة حسان عثمان ، الجزء الثالث ، (الفردوس) ، القاهرة ، ١٩٦٩ م ، أناشيد (١٨ - ٢٠) .

على أن بجوار هذا الصراط - طبقا لرواية المخطوطة المترجمة - عدة مروج ، ورياض يمر فيها المتطهرون بعد ابتلائهم ، مما يجعل صورتها شديدة القرب من تصور دانتي للمطهر بجباله وأفاريزه ، مما لا نظير له في الأدب المسيحي السابق عليه (٨٤) .

إن الوثائق الفعلية ، والأدلة التي بحصل عليها الباحث من خلال قصة المعراج تثبت عكس ما توصل اليه قسطاكي بخصوص تأثير دانتي بفكرة الهداة في «الكوميديا الإلهية» بقصة ابن القارح ومصاحبتة لأبي العلاء في «رسالة الغفران» أن المهمة التي كان يقوم بها جبريل في كل مراحل المعراج ، هي مرافقة الرسول عليه السلام في الصعود من سماء إلى سماء ، وإخباره عن بها من خلق الله ، والعمل على راحته ونصحه ، وهي المهمة نفسها التي قام بها دليلا دانتي وهما فيرجيل وبياتريس ، ففكرة اتخاذ هاد أو دليل أصيلة في المعراج الإسلامي .

والنقطة الدقيقة في التشابه بين التراث الإسلامي و « الكوميديا الإلهية » فيما يتصل بمهمة الهداة ، هي أن بياتريس تصحب دانتي إلى أمد معلوم في معراجه ، ثم لا تلبث أن تتركه ، عند ما يصلان إلى مرحلة محددة ، ليحل محلها سان برناردو ، وهذا هو نفس ما يحدث للرسول عليه السلام مع جبريل ، الذي لا يصحبه في المرحلة الأخيرة ، عند ما يصعد للعرش الإلهي (٨٥) .

لقد كان قسطاكي متحاملا على دانتي ، ومبالغا في أحكامه التي لم يتركها فيها على أدلة ، أو وثائق فعلية ، فاتهمه بالسرقة ، والإغارة على أوصاف المعرى في «رسالة الغفران» .. ورأى قسطاكي أن دانتي عند نظمه «الكوميديا الإلهية» كان قد اعتراه الوسواس أي الصرع .. وهو رجل أوهام وخرافات ، كان قد حفظ في صغره شتى كتب التاريخ والعلوم ، ثم أصيب في كبره بحمى شديدة غادرته يرد في هذيانه أكثر ما حفظه ، متداخلا بعضه في بعض ، حتى جاء بهذا الخلط العجيب. أما أخلاقه فكلها عبوس وكآبه ، وحقد وشراسه ، وحب انتقام (٨٦) .

وبالرغم من اقتفاء دانتي أثر فيرجيل في ملحمة « الألياذة » في جنس الملحمة بعامة وبخاصة في نوع وصفه الرحلة إلى الدار الآخرة ، وعلى الرغم من تأثير دانتي بمصادر عربية وإسلامية ، فأننا نلاحظ أصالة دانتي في الصور الفنية الرائعة ، وفي وصف عالم العصور الوسطى الذي عاش فيه ، وفي رمزيته العميقة المتعددة النواحي .

(٨٤) انظر : تأثير الثقافة الإسلامية في الكوميديا الإلهية لدانتي ، ص ١٢٢ وما بعدها ، ص ٢٧٠ - ٢٧٢ .

(٨٥) المرجع نفسه ، ص ١٧٨ - ١٧٩ .

(٨٦) منهل الورد ، ٢/ ٢٢٩ وما بعدها .

لقد كان دانتي يعرف كيف يصنع مادته الفنية ، فاستوحى من المصادر التى تأثر بها ما مكنه من صياغة « الكوميديا الالهية » التى عدّها بلزاك Balzac القنطرة المائلة بين الشرق والغرب ، ان التأثر لا يمحو الأصالة بل يعمقها ، ويغنيها ويوسع آفاقها ، وأصالة العمل الأدبى – كما يقول بلاثيوس – يجب ألا تعتمد على طبيعة المصادر المقلدة ، بل تعتمد على عدد كبير منها ، وتعتمد على الحرية التى بها يحول هاتيك المصادر ويجعلها شيئاً خاصاً به (٨٧) .

وأخيراً لا بد من التذكير بأنه رغم الهنات التى وقع فيها قسطاكي ، فى كتابه ، فإن حديثه عن « الألعبوة الالهية » ، وعلاقتها بـ « رسالة الغفران » ، وحديثه عن فن الروايات أو فن أدب النفس ، وعن علوم الأدب ، والمرأة ، والحرية .. ، يعدّ نموذجاً واضحاً لطريقته فى المقارنة ، ومثالاً جيداً لحسه المقارنى . ٢

د. يوسف أبو العدوس

(٨٧) انظر : الادب المقارن ، ص ١٥٢ ، دانتي ومصادره العربية والاسلامية ، ص ٨٢ – ٨٣ .

أثر الغرب وحضوره في القصة الغربية الحديثة في فلسطين (*)

عندما راح الاستعمار الغربى يلتهم تدريجيا المقاطعات العربية من الامبراطورية التركية في أواخر القرن التاسع عشر ، أقبلت فلسطين كغيرها من الاقطار العربية على محاكاة الغرب في مختلف أوجه الحياة فيها ، فظهرت الطبقة البرجوازية العربية التى راحت تقلد مثيلاتها في أوربا وتسربت فنون الغرب ومذاهبه الادبية الى الحياة الفكرية والفنية في فلسطين . الا أن هذا التسرب كان يصطدم في الاعماق بالخلفية العريقة التى ورثها المبدعون عن تراثهم العربى الاسلامى ويصل الى ذهن المبدع عبر نظرات خائبة الامل أمام الغدر الغربى بالقضية العربية بعد الحرب الكونية الاولى .

كل هذا حدد هوية « ما هو غربى » في الادب الفلسطينى بعامة وفي مجال فن القصة بخاصة . تلك القصة التى كانت لها خصوصياتها في طرح الموضوع الغربى من خلال مأساة وطنها ، وظلت تتطلع الى بناء فن قصصى يجمع بين الخصائص الفنية الجديدة القادمة من الغرب وبين خصائص فن المقامة العربى ، حتى تتوج هذا التطلع بظهور رواية « الوقائع الغربية في اختفاء سعيد أبى النحاس المتشائل » في حيفا المحتلة سنة ١٩٧٤ .

فمهمونا لما هو غربى في القصة الفلسطينية الحديثة يندرج في عنصرين . الاول: ويتعلق بشكل هذا الفن باعتباره فنا غربيا وصلنا مع وصول الجيوش الغربية الغازية وتلقفه كتاب تأثروا بهذا الاتصال ، وهم في معظمهم من أبناء الطبقة البرجوازية فراحوا يترجمون بتصرف ويقتبسون ويقلدون حتى انتهى بهم وبغيرهم الامر الى ابداع هذا النوع الادبى الجديد حسب مفاهيمه الغربية . أما العنصر الثانى : فيتعلق بالغرب كموضوع عالجه القصة الفلسطينية من خلال تجربتها الوطنية وخلفيتها الثقافية التاريخية .

(*) بحث قدم في المؤتمر الدولى في غرناطة من ٥ - ١٠ مارس ١٩٩٠ ، بمناسبة العيد المئوى لميلاده حسين (١٨٨٩ - ١٩٨٩) .

فمنذ أن راحت التركيبية الاقطاعية للامبراطورية التركية تتراجع أمام هيمنة الاستعمار الصناعي الرأسمالي الغربي تاركة له المجال مفتوحا ليتسرب بمؤسساته وامتيازاته الى عصب الحياة في اراضي الامبراطورية وبخاصة في ولاياتها العربية. وانتشرت في البلدان العربية المدارس التبشيرية « التي لم تؤسس لغاية الاخذ بيد الثقافة العربية وانما جاءت لتمكن كل فئة منها للدولة الاستعمارية التي كانت تنافس غيرها في تثبيت اقدامها في أجزاء السلطنة العثمانية » (١) وكانت المدارس الروسية أكثرها تأثيرا في المثقفين الفلسطينيين .

كما وان الصحافة العربية التي عرفت فلسطين بعد اعلان الدستور العثماني سنة ١٩٠٨ (٢) قد لعبت دورا هاما في بناء اللبنة الاولى لهذا الفن القصصي في فلسطين . كما لعبت المطبعة دورا مماثلا (٣) عندما دخلت فلسطين لأول مرة سنة ١٨٣٠ بطابعها الديني لتتطور تطورا ملحوظا وفعالا في بداية هذا القرن . هذه النشاطات الثقافية من مدارس وصحف ومطابع وأندية اهتمت بها البرجوازية الفلسطينية التي راحت تحذو حذو مثيلاتها في الغرب من حيث التجديد في الحياة والادب فتسربت الى بيئتنا الفلسطينية صور من مذاهب أدبية كالرومانسية والرمزية والواقعية .. الخ الا ان هذه المذاهب قد تداخلت في بعضها البعض عند استخدام الادب الفلسطيني لها ، وذلك بسبب وصولها اليه مرة واحدة وليس تدريجيا كما ظهرت في بيئتها الاصلية . كما وانها أخذت طابعا واطيافا من الواقع الفلسطيني وبالتالي فلا يمكننا التحدث عن مذاهب أو مدارس أدبية بمعناها الدقيق عند الغرب في القصة الفلسطينية بقدر ما يمكن أن نتحدث عن اتجاهات أدبية معربة (٤) . فليس بالامكان المطابقة بين الكلاسيكية الغربية والقديم العربي أو بين الرومانسية الغربية والحديث العربي ، اذ ان لكل من هذه المفاهيم خلفياتها الحضارية والتاريخية . وحتى « لو لم يتعرف أدباؤنا على المذاهب الغربية لانتهوا من تلقاء أنفسهم الى اكتشاف نظائر لها تناسب مجتمعهم وتطورهم التاريخي والثقافي فالادباء العرب ليسوا مجرد صدى ناقل للمذاهب الغربية » (٥) .

(١) هاشم ياغي : القصة القصيرة في فلسطين والاردن ، الطبعة الثانية ، صفحة ٢٢ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٨١ .

(٢) يوسف خوري : الصحافة العربية في فلسطين ١٨٧٦ - ١٩٤٨ ، صفحة ٧ ، مؤسسة الدراسات الفلسطينية ، بيروت ١٩٧٦ .

(٣) خليل صابات : تاريخ الطباعة في الشرق العربي ، صفحة ٢٢٩ ، القاهرة ١٩٥٨ .

(٤) أحمد عطية أبو مطر : الرواية في الادب الفلسطيني الحديث ١٩٥٠ - ١٩٧٥ ، صفحة ٦٦ ، وزارة الاعلام العراقية ، بغداد ١٩٨٠ .

(٥) محمد حسن عبد الله : الواقعية في الرواية العربية ، صفحة ٥ ، دار المعارف ، مصر ١٩٧١ .

لكن أغلب دارسى القصة العربية (بما فيها الفلسطينية) يربطون المحاولات الاولى لكتابتها بالثقافة القصصية الاوربية الحديثة أكثر من ربطها بالتراث العربى رغم معرفة كتابها لهذا التراث ، ان تأثرت البرجوازية العربية الناشئة في القرن التاسع عشر بوسائل الثقافة البرجوازية الغربية ووجدت في فنها القصصى ما يعبر عن همومها ومشاكلها وهو ما لم تجده في التراث القصصى العربى (٦) ومع ذلك « فان ذلك لا ينبغي أن يجعلنا ننساق وراء هذا الحكم الذى يحتاج الى أناسة وتحقيق » (٧) .

فقد راحت القصة الفلسطينية في أواخر القرن الماضى وبداية هذا القرن تقلد القصة الغربية بجميع وجوها واتجاهاتها تقليدا فيه شىء من الإبداع والخصوصية المحلية .

وأول نتاج قصصى فلسطينى حديث يعود تاريخه الى منتصف القرن الماضى حيث تشير المراجع الادبية الى أن الشيخ محمد أحمد التميمى الخليلي (الخليل ١٩٢٤ -) قد كتب رواية بعنوان « أم حكيم » وميخائيل جرجس عورا (عكا ١٨٥٥ - نابلس) كتب روايات منها « البنون في حب مانون » التى نشرتها حريدة الاهرام سنة ١٨٧٦ ، وان شاهين عطية (سوق الغرب ، بيروت ١٨٣٥) كتب تمثيلات مثل « عاقبة سوء التربية » و « حكم سليمان » ، وأن بولس صدقى المقدسى قد ترجم عن الانجليزية تسعة أمثال للسيد المسيح واعداه للتمثيل (٨) . ولعل رحلة القصة الفلسطينية تتمثل في معالمها الرئيسية في جهود مجموعة من الادباء مثل خليل بيدرس (الناصرة ١٨٧٥ - بيروت ١٩٤٩) وأحمد روجى الخالدي (القدس ١٨٦٤ - الاستانة ١٩١٣) وجميل البحرى (توفى شابا سنة ١٩٣٠) وأحمد شاكر الكرمى (طولكرم ١٨٩٤ - ١٩٢٧) ومحمود سيف الدين الايرانى (يافا ١٩١٤ - عمان ١٩٧٣) ونجاتى صدقى (القدس ١٩٠٥ -) .. الخ ، اذا قام كل واحد منهم بدور مهم في نقل الثقافة الغربية الى القارئ العربى في فلسطين والاقطار العربية الأخرى .

ومع هذا تظل جهود خليل بيدرس ومن التقوا معه حول مجلته « النفائس » مثل رشيد الديجاني وأنطون بلان ، أخذين على عاتقهم أعباء ارساء قواعد هذا الفن الجديد ، المعلم الرئيسى في طريق تطور هذا الفن في فلسطين ، حيث قدمت مجلة « النفائس » للقارئ القصص الاوربى بعامة والقصص الروسى بخاصة .

(٦) هاشم ياغى : المصدر السابق ، صفحة ١٢٦ .

(٧) ابراهيم السعافين : تطور الرواية العربية الحديثة في بلاد الشام ١٨٧٠ - ١٩٦٧ ، صفحة ١٣ وزارة الثقافة والاعلام العراقية ، بغداد ١٩٨٠ .

(٨) عبد الرحمن ياغى : حياة الادب الفلسطينى الحديث من اول النهضة .. حتى النكبة ، صفحة ٤٣٧ ، منشورات المكتب التجارى للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ١٩٦٨ .

ويمكننا ملاحظة تطور فن القصة الفلسطينية الحديث من جهة علاقته الموضوعية والشكلية بالغرب في مرحلتين . أولهما : وتبدأ من منتصف القرن التاسع عشر وتنتهى عند منتصف الخمسينات من القرن العشرين وتشمل جهود الكتاب الذين وضعوا اللبنة الأولى في بناء الفن القصصى في فلسطين . ويمكن لخليل بيدس (وكتاب مثل محمود سيف الدين الأيراني ونجاة صدقي وإسحاق موسى الحسيني .. الخ) بجهوده القصصية والصحفية أن يكون مثالا لهذه المرحلة . والثانية : وتمتد حتى يومنا هذا ، وفيها ظهرت أعمال على درجة كبيرة من النضج بحيث يمكننا القول أن القصة الفلسطينية في هذه المرحلة قد امتلكت من حيث الشكل زمام تقنية القصة الحديثة ولم تعد مجرد مقلد وناسقل لها ، كما أصبحت قادرة على تكييف تقنيات هذه القصة مع البيئة المحلية ومعالجة موضوعات من الواقع المحلي مستفيدة من آخر التطورات في هذا الفن ومن الخلفية التراثية للحضارة العربية الإسلامية .

أما خليل بيدس فيمكن تصنيف جهوده عبر مراحل أربع :

أولتها : تبدأ سنة ١٨٩٨ بترجمته عن الروسية لروايات «ابنة القبطان» لبوشكين و «القوزاقى الولهان» و «الطبيب الحاذق» .

وثانيتهما : وتبدأ سنة ١٩٠٨ وقد خطا فيها خليل بيدس خطوة ارتيادية لها أهميتها في تاريخ تطور القصة العربية في فلسطين وذلك بإصداره لمجلته «النفائس» التي كرسها لنشر القصص والروايات المترجمة والموضوعة . وقدم بيدس للعدد الأول بمقدمة اعتبر فيها فن القصص من أعظم أركان المدنية بالنظر إلى ما يسنبطه من الحكمة في تثقيف الاخلاق وما تنطوى عليه من العبر والمواعظ في تنوير الازمان حيث أن لجميع الطبقات من خاصة الناس وعامةهم شغف بأمرها واقبال غريب عليها (٩) .

صدرت « النفائس » في مرحلتها الأولى من نوفمبر ١٩٠٨ - ديسمبر ١٩١٠ في حيفا . ثم صدرت في القدس باسم « النفائس العصرية » في مرحلتها الثانية من يناير ١٩١١ - ديسمبر ١٩١٣ . وعادت في مرحلتها الثالثة طوال سنة ١٩١٩ إلى حيفا باسم « النفائس العصرية » . وأول ما نشره بيدس في « نفائسه » قطعة بعنوان ثمانية مشاهد تحكى قصة زواج الملكة حنة حاكمة قشتالة عام ١٥٤٦ من الدوق فيليب برنس والنتائج الدرامية لذلك الزواج .

(٩) ناصر الدين الأسد : محاضرات عن خليل بيدس رائد القصة العربية في فلسطين ، صفحة ٤٥ معهد الدراسات العربية العالية ، جامعة الدول العربية ، القاهرة ١٩٦٣ .

ويعتبر العام ١٩٠٨ زمنا مبكرا نسبيا لظهور مجلة متخصصة في فلسطين تعنى بفن القصة اذا ما قورنت فلسطين بأقطار شقيقة أخرى سبقتها في الاخذ بأسباب الحضارة الغربية مثل مصر وسوريا ولبنان .

ويبدو أن الروسية كانت المنفذ الرئيسى على الادب العالمى ، فعنها ترجم روايات مثل «شقاء الملوك» للكاتبة الانجليزية ماري كورلى و «أهوال الاستبداد» تولستوى و « الحسناء المتنكرة » للإيطالى اميل سلغارى و « هنرى الثامن عشر وزوجته السادسة » للكاتبة الالمانية ف. ملباخ .. الخ وقد حور خليل بيدس في ترجماته اما بالزيادة أو بالنقصان أو الابدال أو الاسقاط لتكييف العمل المترجم مع ذوق القارئ العربى ، وبالطبع فان عدم الالتزام بحرفية النص الغربى عند نقله الى العربية قد فتح في ثنياه ثغرة تتسرب منها شخصية المترجم الى النص المترجم هذه الترجمة الحرة حتى يكشف لنا عن مواقف اجتماعية وسياسية تنسجم وطموح الطبقة البرجوازية الجديدة الناشئة في المجتمع العربى (١٠) .

أما المرحلة الثالثة في مسيرة خليل بيدس القصصية فتتمثل في صدور روايته «الوارث» سنة ١٩٢٠ وبطلها «عزيز» ينتمى لاسرة عربية سورية برجوازية هاجرت الى مصر وفيها تعلق عزيز براقصة يهودية «استير» ابتزت أمواله وحطمته بالتنسيق مع المرابى اليهودى «ناثان» وعمتها الكهله «راحيل» وعشيقها الضابط الكولونيل وغيرهم من الشخصيات اليهودية . وتبدأ أحداث الرواية ببداية الحرب العالمية الاولى وتنتهى بنهايتها .

وتكتسب الوارث أهميتها من أنها أول رواية فلسطينية موضوعة يصلنا نصها . وقد كتبها المؤلف بعد خبرة طويلة في ترجمة القصص الاوربي ترجمة فيها قدر من (الابداع) وبالإضافة الى هذا الدور الريادى في تأليف القصة الفلسطينية فان خليل بيدس يتبوء موقعه بجدارة في هذه المسيرة أيضا بما بذله من جهود كبيرة في ادخال وتعميم ونشر الفن القصصى في فلسطين سواء عن طريق الترجمة أو عن طريق اصدار مجلة متخصصة في هذا المجال . وقد كانت لخليل بيدس فكرة واضحة حول تقنيات هذا الفن الادبى الجديد وحول دوره في الحياة العامة .

ويمكن رصد المرحلة الرابعة من حياة خليل بيدس الفنية من خلال مجموعته القصصية الاولى الصادرة في القاهرة سنة ١٩٢٤ بعنوان « مسارح الازهان » ، حيث لخص الكاتب في مقدمتها رؤيته ومفهومه لهذا الفن الجديد على أنه رسالة أخلاقية يغرف مادته الاولى من الانسان ومجتمعه ويصور أعماق النفس البشرية، كما يكتب للعامة ويعير أهمية كبرى لضرورة الاهتمام بالجانب الفنى وعدم التفريط

(١٠) عبد الرحمن ياغى : المصدر السابق ، الصفحات ٤٤٢ و ٤٤٧ .

به . والروائي عند بيدس نبى وعالم اجتماعى وشاعر يعيش للفن ويكتب للفن ويموت فى سبيل الفن و «أن رواية ولو صغيرة تجلى فيها جمال الفن فامتزجت باجزاء النفس لخير من المئات من السلع الثقافية» (١١) .

لكن رحلة الاديب الفلسطينى من الترجمة الى التأليف شابهها فى حالات عديدة جو من الغموض بحيث أصبح ضربا من المجازفة الحكم على العمل بأنه مترجم أو مؤلف وحتى لو اجتهد الدارس فى تحديد ذلك فكيف يمكنه الكشف عما أضافه المترجم اذا كان هذا الاخير فى كثير من الاحيان (كما هو الحال عند خليل بيدس) لا يشير الى هذه القضية ولا حتى الى مؤلف العمل المترجم ولا الى عنوانه الأصلي ولا الى اللغة التى ترجمه عنها الى العربية .

وقد طرح الدكتور ناصر الدين الاسد فى كتابه عن خليل بيدس (١٢) هذه القضية عند معالجته لمقدار التأليف والترجمة والاقتباس فى مجموعة « مسارح الازهان » ، فأشار الى أن بعض أقاصيص أو مقطوعات المجموعة هى اساطير اغريقية تتضمن أسماء يونانية للمواضع والاشخاص كما هو الحال فى « أين الحقيقة » و « آلهة الجمال » و « محاورة بين الآلهة » وأساطير فرعونية هندية مثل مقطوعة « حجر الالماس » ، كما لاحظ الدكتور ناصر الدين الاسد أن بعض المقطوعات تقوم على حوادث تاريخية قبل الحرب بين السيرا قوسيين والاثينيين مثل مقطوعة « حجر الصدى » وحوادث الثورة الفرنسية مثل مقطوعة « حجر الالب » وحروب قدماء المصريين مثل مقطوعة « حجر المومياء » . كما وذكرت بعض المقطوعات أسماء وبيئات أجنبية بعينها كما فى مقطوعة « العلاج الشافى » .

كما وحاول الاستاذ الاسد الاستدلال على أن قصص ومقطوعات « مسارح الازهان مترجمة أو أن فيها قدرا كبيرا من الترجمة بحجة أخرى : ألا وهى أن القصص التى حاول الكاتب تضمينها أسماء عربية والتى قد يخيل للقارئ أنها واقعية بسبب هذه الاسماء لم تتضمن تصويرا محددا لبيئة الكاتب ، وانما تصلح وصفا لكل بيئة ، حتى أن بعضها يتضمن ملامح مجتمع لا تنطبق على المجتمع الفلسطينى فى تلك الحقبة كما هو الحال فى مقطوعة الكاتبة التى تنشر أعمالها باسم مستعار هو اسم رجل . ومثل القصص التى تدور حول انحراف الزوجة وأخذها العشاق وزيارتهم لها فى بيت زوجها ، فهذه القصص على ما فيها من أسماء عربية تظل غريبة عن واقع المجتمع الفلسطينى انذاك أو على الاقل لم تكن من الشيعى بالقدر الذى توهمنا به تلك المقطوعات .

(١١) خليل بيدس : مسارح الازهان ، صفحة ١٤ . المطبعة العصرية ، القاهرة ١٩٢٤ ، عن أحمد عطية أبو مطر : مصدر سبق ذكره ، صفحة ٦٦ .

(١٢) ناصر الدين الاسد . المرجع السابق ، الصفحات ٧٩ وما يليها .

فسدوران معظم قصص « مسارح الازهان » حول موضوع خيانة المرأة - المتزوجة بخاصة - وغدرها واتخاذها العشاق تجول معهم المنتزهات العامة دون تستر ودون أن يشير ذلك - في القصة على الاقل - شيئاً من استهجان الجيران وسخط ذوى القربى والمجتمع عامة لهو دليل واضح آخر على أن هذه القصص وهذه المقطوعات مترجمة بتصرف . وقد أدى اصرار بعض القصص على موضوع الخيانة الزوجية في « مسارح الازهان » الى ارباك سير الحوادث فيها وايرادها دون تبرير مقبول كما في « الزوج المخدوع » و « المقاتلة المخيفة » و « هو وهى » و « القناع » و « نحن وهم » .. الخ . كما واساءت قصص أخرى الظن بالرجل البرجوازي كما هو الحال في « خصام الزوجين » و « آخر تذكار » و « العلاج الشافى » .

وقد نوع بيدس من قوالبه القصصية فاستخدام منها الاسطوري والتاريخي والاجتماعي والعلمي والفلسفي .. الخ ، حسب مقتضى الحال دون أن يؤثر ذلك على مواقفه من القضايا المطروحة . فقد كان بيدس يعيش في مرحلة انتقالية اتسمت بالصراع بين القديم والحديث الامر الذى جعله يلجأ الى قصص أوربية متنوعة تعالج هذا اللون من الصراع ، فترجمها الى العربية في محاولة لتدعيم الاتجاه البرجوازي الجديد في وجه القديم . ومع هذا ظل بيدس بطريقة أو بأخرى مشدودا في محاولاته التجديدية الى أساليب التعبير الادبي التقليدية الغنية بالتقرير . كما وبرز تأثير القديم في « مسارح الازهان » من خلال التناقض بين دعوة بيدس في «حجر الفلاسفة» للحرية والمساواة والاخاء وبين تخوفه من حرية المرأة وبخاصة المرأة البرجوازية المتزوجة . وقد يكون ذلك من تأثير ما أورده القديم من حكايات عن دور المرأة المزعوم في التراث الشعبى وفي ألف ليلة وليلة (١٣) . وبهذا ظل بيدس في مسيرته القصصية يتجاذبه قطبان ، قطب السير في بناء قصة عربية بمواصفات القصة الغربية الحديثة وقطب الخلفية الثقافية والواقع الذى يعيش فيه .

الى جانب خليل بيدس ظهرت أسماء قامت بدور هام في التمكين لهذا الفن بطوابعه الجديدة في الادب العربى مثل أحمد شاكر الكرمى وجهوده في الترجمة عن الانجليزية والتركية لروايات مثل « الفلسفة الشرقية » لبرناردين دوسان بيير سنة ١٩٢١ و « مى » أو « الربيع والخريف » لشوسر سنة ١٩٢٢ ثم « خالد » لماريو كرو فورد .

(١٣) سهير القلماوى : ألف ليلة وليلة ، انظر الصفحات ٣٠٠-٣٢٣ ، الطبعة الرابعة ، دار المعارف ، مصر ، بدون تاريخ نشر .

وفي سنة ١٩٣٧ تظهر مجموعة « أول الشوط » لمحمود سيف الدين الإيراني وتضم سبع قصص قصيرة مؤلفة وخمس رسائل وأربع مقالات ، وإن كان طابع المقالات يغلب على المجموعة بأكملها بما في ذلك القصص السبع . إن جمع القصص والرسائل والمقالات بين دفتي كتاب لدليل على أن مفهوم القصة في هذه المرحلة لم يتحدد بعد بالرغم من أن الإيراني نفسه قد أصدر في هذه المرحلة مجلة « الفجر » المتخصصة في القصة القصيرة .

وفي الأربعينات من هذا القرن تتضح معالم هذه القضية لدى الدارسين ويتم حسم قضايا هامة مثل التمييز بين القصة القصيرة وبين الرواية أو بين المسرحية وبينهما ، وتمييز الأعمال المنشورة عن المخطوطة التي لم يتسن نشرها . كما تم فرز المترجم عن المؤلف . وقد أكد الدكتور اسحق موسى الحسيني في مقالة نشرها في مجلة الاديب البيروتية في عدد مايو ١٩٤٥ بعنوان « الحياة الادبية في فلسطين » على أن الادب الفلسطيني في الربع الثاني من القرن العشرين هو أدب مقالات أكثر منه أدب مؤلفات .

ولم تضاف قصة الأربعينات في الادب الفلسطيني شيئاً ذا بال لما وضعه بيدس في رواية « الوارث » سنة ١٩٢٠ . وفي أواخر الأربعينات وأوائل الخمسينات عانت القصة الفلسطينية شبه انقطاع ونضوب انتهى بصودر « صراخ في ليل طويل » لجبرا ابراهيم جبرا سنة ١٩٥٥ ، التي قفزت بالمستوى الروائي للرواية الفلسطينية الى آفاق يمكن وصفها بالنضوج الفني .

وبهذا يمكن القول أن فن القصة الفلسطيني تكامل وأصبحت له شخصيته المحلية التي استوعبت تقنيات القصة الغربية وعلى أساسها راح يبني قصة عربية في خصائصها وبعدها الحضاري . وبهذا انتهت مرحلة التعريب الفكري والابداعي (أو مرحلة الاعتماد على الغرب) التي مر بها القصاصون الطلائعون قبل ١٩٤٨ في سعيهم لبناء قصة فلسطينية حديثة . ومع هذا « فالروائي الفلسطيني كان دوماً - وما يزال - يكتب من خلال الدائرة الساخنة الملتهية التي لم تتج له منذ سنة ١٩١٧ حتى وقتنا الحاضر فرصة لالتقاط الانفاس والتأمل والتفكير الهادئين » (١٤) الامر الذي ميز هذه الرواية بلامح قلما نجدها في مثيلاتها في الاقطار العربية الاخرى . إذ انصبت جهود القصاصين العرب في النصف الاول من القرن العشرين باستثناء أعمال قليلة مثل « عصفور من الشرق » لتوفيق الحكيم على مناقشة حضارة أوربا الرأسمالية الوافدة بشكل تدخل استعماري مباشر في لقاءها بالمجتمع العربي نتيجة لبروز علاقات انتاج رأسمالية « لم تكن

(١٤) أحمد عطية أبو مطر : المصدر السابق ، صفحة ١١ .

ولادتها قد تمت بطريق التطور الطبيعي لعلاقات الانتاج السابقة عليها ، بقدر ما كانت مفروضة بفعل التدخل المباشر من القوى الاجنبية الخارجية الاستعمارية » (١٥) .

ورغم تحديد مفهوم القصة القصيرة ومفهوم الرواية في الادب الفلسطيني في الاربعينات فقد راح الادباء الفلسطينيون في فترة النضج يكتبون اعمالا قصصية تجمع خصائص من الرواية وخصائص من القصة القصيرة ، مثل « عناصر هدامة » ليويسف الخطيب سنة ١٩٦٣ و « عن الرجال والبنادق » و « أم سعد » لغسان كنفاني سنتي ١٩٦٨ و ١٩٦٩ ، و « مقهى الباشورة » لخليل السواحري سنة ١٩٧٥ . ومهما تباينت الاراء في تصنيف هذه الاعمال أو الاشارة الى شبهها بأعمال أوربية سبقتها في الظهور (١٦) فإن شكلها جاء نتيجة مقدرة وإبداع ومعرفة لدى كتابها بقواعد الفن القصصي .

وليس معنى هذا اننا ننكر تأثير كتاب القصة الفلسطينية في فترة النضج بالمقصة الغربية وانما نود التأكيد على خصوصية القصة الفلسطينية . فالمقصة عند غسان كنفاني مثالا لها « ميزة الرواية المكثفة » ، وبالعكس ، ليست ملحمة بالمعنى الغربي للكلمة . أي أنها لا تروى بالتفصيل حكاية عائلة بأكملها عبر كافة الاجيال . ولا بالمعنى الوصفي الشامل للطبقات الاجتماعية مثلما هي عند بلزاك أو زولا . ان للرواية عند كنفاني تكتيك القصة القصيرة ، ولكن المفصلة التي تظهر بعض لحظات مكثفة من حياة البطل ذاهبة به اما للاخفاق أو للنصر » (١٧) .

كما يبدو واضحا من قراءة « ما تبقى لكم » سنة ١٩٦٦ التي اعتمدت على أسلوب ثيار الوعي تأثر غسان كنفاني فيها بالكاثي الامريكي وليم فوكنر في روايته « الصخب والعنف » . وقد اعترف غسان بهذا التأثير ان قال : « بالنسبة لفوكنر أنا معجب جدا بروايته « الصخب والعنف » . وكثير من النقاد يقولون أن روايتي « ما تبقى لكم » هي امتداد لهذا الاعجاب بـ « الصخب والعنف » . وأنا اعتقد أن هذا صحيح . أنا متأثر جدا بفوكنر . ولكن « ما تبقى لكم » ليست متأثرا ميكانيكيا بفوكنر بل محاولة للاستفادة من الادوات الجمالية والانجازات الفنية التي حققها فوكنر لتطوير الادب الغربي » (١٨) . ورغم التأثير الشكلي لفوكنر وبعض المضامين

(١٥) شجاع مسلم العاني : الرواية العربية والحضارة الاوروبية ، الصفحات ٤ و ٥ ، وزارة الثقافة والاعلام ، بغداد ١٩٧٩ .

(١٦)

(١٧) أفتان القاسم : غسان كنفاني ، البنية الروائية لمسار الشعب الفلسطيني من البطل المنفى الى البطل الثوري ، صفحة ٢٦١ ، وزارة الثقافة والاعلام ، بغداد ١٩٧٨ .

(١٨) غسان كنفاني : آخر حديث اذاعى مع غسان كنفاني ، صفحة ١٨ ، مجلة الهدف ، العدد ١٢٩ ، أيلول ، بيروت ١٩٧٣ .

خاصة الزمان - الساعة كشخصية ، الا أن المضمون الكلي للرواية الغسانية كان مختلفاً لأنه ينطلق من بيئة مختلفة وهدف مختلف . كما وتلجأ القصة الفلسطينية - على سعيد البنية القصصية - الى مجموعة من الاشكال التجريبية والبنى القصصية وسلوك أسلوب التداخلات بين الانواع الادبية مثل اللجوء الى الطابع السردي وتقمص اللهجة الشعبية وتشخيص الواقع الشعبي والالتكاء على لغة الشعر واللجوء الى الرمز (١٩) .

ويثبت اميل حبيبي (حيفا ١٩٢١ -) في روايته الوقائع الغريبة في اختفاء سعيد أبي النحس المتشائل ١٩٧٤ ، مقدرة كبيرة على الاستفادة من التراث الادبي العربي والبراعة في مزجه بالاساليب المعاصرة في فن الرواية ليقدم لنا من هذا المزيج أسلوباً فيه نكهة التراث ناصعة ... « ففي هذا العمل يعود الينا أسلوب المقامات الذي توقف نهائياً منذ مدة طويلة بشكل عصري ومضمون سياسي ملتزم جاد ، يعرى أوجه التخلف والتخاذل ويشحذ نحو التغيير والتجاوز ، فقد أدار الكاتب عمله الروائي على شكل رسائل بعث بها بطل الرواية سعيد أبو النحس المتشائل الى صديق له هو الراوي الذي يلقب بـ « المحترم » (٢٠) ان اميل حبيبي في « وقائعه » يستفيد من أسلوب المقامة العربية التي اعتبرت لفترة طويلة « شكلاً عاجزاً ومختلفاً عن الادب العربي قياساً بحركة الشعر فأصاهاها الاهمال ولم تمنح العناية النقدية والدراسية الكافية مع أنها تمثل الاصول الاولى للقصة العربية التي انفصلت عنها تماماً (باستثناء محاولة المويصل في مطلع هذا القرن) . وقدرة اميل حبيبي على الاستفادة من هذا الشكل ، وتطويره في اطار أسلوبيته الساخرة تظل عملاً خلاقاً يدفع من جديد الى اعادة النظر في جزء هام ومهم من التراث الادبي العربي . وتشكل المادة التراثية عنصراً رئيسياً يسند الكاتب بها رؤياه . ومن هنا تكثرت في كتاباته الاستشهادات سواء من التراث الادبي المكتوب أو من التراث الشفوي المتناقل . وبذلك يمثل هذا التراث مصدراً هاماً وأولياً من مصادر السخرية التي يتميز بها الكاتب » (٢١) .

فـ « اميل حبيبي يستلهم المأثورات الشعبية وخاصة « حجا » - في صياغته لشخصية بطل روايته - لما يحتوى « حجا » من امكانيات فنية يمكن للروائي ان يفجرها ليتمكن من التعبير فنياً عن كل ما يريد وأن يحقق أهدافه التعبيرية

(١٩) فخرى صالح : القصة الفلسطينية القصيرة في الاراضى المحتلة ، الصفحات ٢٥ و ٢٦ ، دار العودة ، بيروت ١٩٨٢ .

(٢٠) أحمد عطية أبو مطر : المصدر السابق ، صفحة ٢٠٢ .

(٢١) فاروق وادي : ثلاث علامات في الرواية الفلسطينية ، غسان كنفاني ، اميل حبيبي ، جبرا ابراهيم جبرا ، الصفحات ١٢٥ و ١٢٦ ، الطبعة الثانية ، دار الاسوار للنشر ، عكا القديمة ١٩٨٥ .

والايدولوجية بشكل يعمى اراءه ومواقفه على الديمقراطية «الاسرائيلية» ! « (٢٢) وبهذا استطاعت القصة الفلسطينية الحديثة « أن تعبر عن الحالة الموضوعية الفلسطينية . من خلال مواقفها المتعددة ، بأساليب فنية متنوعة كانت فيها مواكبة لآخر تطورات المعمار الروائي وأثبت العديد من هذه الروايات حضوره المتميز في ساحة الرواية العربية موضوعا ومعمارا فنيا « (٢٣) .

أما الغرب في فن القصة الفلسطينية الحديث فقد ظهرت صورته (كموضوع) مقترنة بالآلام التي سببها وما زال يسببها هذا الغرب بسياسته الاستعمارية للشعب الفلسطيني منذ وعد بلفور في الثاني من نوفمبر ١٩١٧ . وأصبحت صورة اليهودي الغازي المحتل مرتبطة بسوء تصرفها وعدوانيتها في ذهن الاديب الفلسطيني بصورة هذا الغرب الاستعماري الذي دفعه الى فلسطين :

« ذهب المسيحيون الى الغرب يبشرون أن الله أب ، ثم ذهب المسلمون الى الغرب يبشرون أن لا اله الا الله ! وأما الغرب فماذا عمل ؟ كان من المنتظر أن يطوف رسله العالم يبشرون بالعلم والمبادئ العالية التي تضمن للعالم كله السعادة والسلام . ولكن الغرب أظهر أنه بعيد عن المبادئ ، فانه ما كساد يحس بقوته وضعف الشرق حتى أخذ يحاول اكتساح الشرق ... رأى هنا زيتا فمد يده ليأخذ الزيت ... رأى هناك مغاوص اللؤلؤ فمد يده ليأخذ اللؤلؤ ، ، رأى هناك قمحا وذرة فمد يده ليأخذ القمح والذرة ... الى غير ذلك !! علام قامت الحرب العالمية التي ذهب في سبيلها ملايين البشر ؟ أقامت لتحرير العبيد ؟ أم لنشر المبادئ العالمية ؟ لا . لا ، انها قامت لشهوات ومطامع لا تبالي في سبيلها بالتعدي على حرية الامم » (٢٤) .

فقد سخرت بريطانيا كل امكاناتها سرا وعلنا لاقامة الوطن القومي لليهود على أرض فلسطين ، فعينت اليهودي الصهيوني السير هيربرت صموئيل أحد صائغي وعد بلفور كأول حاكم مدني لها على فلسطين ليبشر بتنفيذ الوعد وارساء قواعد دولة لليهود كما أغلقت سلطات الانتداب البريطاني المصرف العثماني في فلسطين وأغلقت سبيل الاقتراض أمام الفلاحين الفلسطينيين ورقعت الضرائب واغرقت السوق بالمنتجات الرخيصة لارغام الفلاح الفلسطيني على ترك أرضه ثم بيعها للوكالة اليهودية وسماستها .

(٢٢) عبد الرحمن بسيسو : استلهم الينبوع ، المأثورات الشعبية وأثرها في البناء الفني للرواية الفلسطينية ، صفحة ٢٦٧ ، الطبعة الاولى ، مؤسسة سنابل للنشر والتوزيع ، قبرص ١٩٨٤ .

(٢٣) أحمد عطية أبو مطر : المصدر السابق ، صفحة ٢٢٧ .

(٢٤) خليل السكاكيني : سرى ، صفحة ٦٩ ، القدس ١٩٣٥ .

يقع البطل عزيز في « الوارث » لخليل بيدس فريسة لما أدخله الغرب الى الشرق من وسائل اللهو والانحراف . لكن الرواية وقفت عند طرح مفاهيم البرجوازية التطبيقية للصراع ضد الغرب الاستعماري والصهيونية الاستيطانية ولم تتجاوز ذلك الى لب الصراع المصيري المتمثل في الاطماع الصهيونية الاستيطانية التوسعية، حيث لم تر في اليهودي الا نمطه التقليدي ؛ الانتهازي الجشع ، المبتز المستغل ، المتكالب على المال تكالبا يهدد رغادة عيش البرجوازي العربي وامتيازاته التطبيقية. وبهذا « وقفت الوارث على الهامش ، تحاول الرصد فخدعتها الرؤية ، وحاولت ان تقول فلم تصدر عنها سوى التأتأة الاولى » (٢٥) . فليس هذا ما ينتظره القارئ والناقد ، موضوعيا ، من رواية يكتبها فلسطيني بعد ثلاث سنوات فقط من صدور وعد بلفور وما تبع ذلك من تدفق الهجرة اليهودية والتهاب الاحتجاجات الشعبية الفلسطينية على ذلك .

ويعرض محمد عزة دروزة في « الملاك والسمسار » سنة ١٩٣٤ لدور المنظمات الغربية الصهيونية التي تورط الفلاح الفلسطيني بايقاعه في براثن سمسار يستخدم امرأة تغوى الفلاح بانفاق ما يملكه ومن ثم الاستدانة من السمسار الذي يضطره في النهاية الى بيع أرضه .

وفي مجموعتي محمود سيف الدين الايراني « أول الشوط » و « مع الناس » تظهر صورة الغرب من خلال الواقع الذي خلقه الاستعمار البريطاني في فلسطين تمشيا مع وعد بلفور ، حيث يسيطر اليهود على مرافق الحياة ويستغلون الشعب الفلسطيني أبشع استغلال محتمين بمظلة الاحتلال الذي راح يضيق الخناق على تطلعات الشعب الفلسطيني في العيش على أرضه بسلام .

أما أعمال القصة الفلسطينية في الاربعينات فقد نظرت للغرب من منظورين . الاول : منظور ثقافي تراثي كما في رواية « في السرير » لمحمد العدناني سنة ١٩٤٦ ، ورواية « مرقص العميان » لعارف العارف و « في الصميم » للخوري البتجالي سنة ١٩٤٧ ، حيث يكون حل العقدة في هذه الاعمال - كما هو الحال الى حد ما ، في الوارث - بعودة البطل الى وطنه بعاداته وتقاليده وحياته اليومية ، وليس الغرب الا مرحلة عابرة تتأزم خلالها الامور . والثاني : منظور سياسي نضالي حيث ابرزت أعمال مثل « مذكرات دجاجة » لاسحق موسى الحسيني سنة ١٩٤٣ ، و « على وسكة الحجاز » و « ثريا » لجمال الحسيني ، و « الاخوات الحزينات » لنجاتي صدقي ، دور الغرب المعادي لفلسطين .

ففي « مذكرات دجاجة » ينظر الكاتب الى الغرب من خلال الاذى اللاحق بوطنه من جراء سياسة الغرب الاستعمارية . فالغربي هو الغازي العادي الباغى الذي نهب فلسطين وجعل حياة شعبها « أمر من العلقم » . والغربي - اليهودي - حملته المنظمات الصهيونية من بيته الى فلسطين دون وعى منه . ان تركيز الرواية على الحركة الصهيونية كوجه من وجوه الغرب الاستعماري الذي هجر اليهود الى فلسطين دون أن يكون هناك سبب مقنع وراء هذه الحركة وتطرح الرواية إمكانية اقناع المعتدى الغربي بالتعايش مع أهل فلسطين المعتدى عليهم ، وهو طرح رفضه دارسو ونقاد الادب الفلسطيني لعدم معقوليته وربما استحالة . ولولا هذه النهاية اللامعقولة في طرح للقضية الفلسطينية لنجحت الرواية في التعامل مع موضوع الغرب بهذه الطريقة الهادئة الرمزية على لسان الدجاجة التي وصفها الدكتور طه حسين في تقديمه للطبعة الاولى من الرواية بأنها « عاقلة . جد عاقلة .. مفلسفة تدرس شؤون الاجتماع في كثير من التعمق وتدبر الرأي .. شاعرة تجسد ألم الحب ولذته وعواطفه المختلفة .. رحيمة تعطف على الضعفاء والبائسين وترق للمحرومين وتؤثرهم على نفسها .. بليغة فصيحة تفكر فتحسن التفكير وتؤدي فتجيد الاداء .. تشعر شعور الناس وتفكر تفكيرهم وتعبر عما يعبرون .. » وهذه الدجاجة فلسطينية .. « ان دجاجة فلسطين تجد من حب الخير وبغض الشر والطموح الى المثل العليا في العدل الاجتماعي والعدل الدولي وفي كرامة العروبة وحققها في عزة حديثة تلائم عزتها القديمة ما يجده كل عربي من أهل فلسطين بل من أهل الشرق العربي » (٢٦) .

أما روايتا جمال الحسيني «على سكة الحجازي» و «ثرثيا» فلم يعثر عليهما أي من دارسي القصة الفلسطينية ، لكنهم رأوا فيما ذكره عنهما من سبقت لهم قراءتهما ما يكفي للقول بأنهما حققتا « استجابة أكثر اخلاصا وصدقا مع الواقع الفلسطيني وقضيته الحارة المحورية » (٢٧) .

ونتيجة لهذه السياسة العدوانية الغربية تنبأ الكاتب الفلسطيني بالنكبة قبل وقوعها ، في مجموعة « الاخوات الحزينات » التي كتب نجاتي صدقي قصصها الثماني عشرة بين سنتي ١٩٣٥ و ١٩٥٢ وتمتد رقعة حوادثها من الشرق الى الغرب ، وتظهر فيها آثار السياسة الغربية السلبية على فلسطين في قصص مثل « شمعون بوزاجلو » و « الاخوات الحزينات » التي كتبها قبيل النكبة وفيها تحكي خمس سميات (رمز فلسطين) قصتها المرة مع الاستعمار الغربي منذ وعد

(٢٦) اسحق موسى الحسيني : مذكرات دجاجة ، الصفحات ٥ و ٦ و ٧ ، الطبعة الاولى ، دار المعارف مصر ، ١٩٤٣ .
(٢٧) فاروق وادي : المرجع السابق ، صفحة ٣٢ .

بلفور حتى أصبح « يقفن في صف واحد .. كان يقابلهن منذ خمس عشرة سنة بناء عربى قديم كأنما كان منزلا أو مدرسة أو جامعا . وكانت المنطقة منطقة بيارات عربية .. وكانت أقصى طرف من أطراف يافا . واليوم لا بناء ولا بيارات ، حل محلها عمارات ومقاه وناد لأحداث اليهود . وأصبحت الشجرات في شارع من شوارع تل أبيب أسيرات حزينات في عالم غريب عن العالم الذى نشأ فيه » (٢٨) .

وبعد نكبة ١٩٤٨ يتضح دور الغرب في تدمير فلسطين وتشيت شعبها ويتزامن هذا مع فترة دخول فن القصة الفلسطينية الحديث مرحلة النضوج في منتصف الخمسينات ، فيقدم لنا أعمالا ناضجة (مثل أعمال كنفانى وأمىل حبيبى وجبرا ابراهيم جبرا ورشاد أبو شاور ويحيى يخلف ويوسف شرورو وسميرة غرام وسحر خليفة .. الخ) لصورة الغرب من خلال دوره في اقامة الدولة اليهودية وما ترتب عليه من تشريد الشعب الفلسطينى واغتصاب وطنه ، ثم محاولة هذا الغرب بعد النكبة تصفية القضية نهائيا بتهجير اللاجئين الى كندا وأستراليا وأمريكا والعمل على تجريدها من بعدها الوطنى وتحويلها الى قضية لاجئين لا حل لها الا بتقديم المعونات الانسانية الى أن تتمكن الدول التى يقيمون فيها من امتصاصهم . ورغم هذا فقد حاول كتاب القصة الفلسطينية البحث عن الوجه الانسانى لهذا الغرب لكن ذلك لم يكشف لهم الا عن شحوب هذا الوجه الامر الذى جعلهم يسقطون أى امكانية للالتقاء به سياسيا أو ثقافيا أو اجتماعيا .

ففى قصة « حلم » ليوسف جاد الحق ، ١٩٦٠ ، تمزق القوات البريطانية القرى الفلسطينية لشق الطرق لاغراضها الحربية (٢٩) . ويتألب المستعمر البريطانى مع اليهودى الغازى فى رواية « أيام الحب والموت » لرشاد أبو شاور ، سنة ١٩٧٣ على الفلسطينى فيقتلان محمد الرابع وعباس الشتايرة وعبد الله الفلاح لتمسكهم بأرضهم ودفاعهم عنها . فدور الغرب فى اغتصاب أرض فلسطين وتشريد شعبها قلما خلى منه عمل أدبى فلسطينى ، اذ صورت القصة الفلسطينية البلاء العظيم الذى ابلاه الشعب الفلسطينى فى الدفاع عن نفسه والتمسك بوطنه : « ان الاربعين مقاتلا الذين تبقوا من رجال شعب .. فى ليلة واحدة انقضوا على قريتهم من جديد واسترجعوها .. وتعقبوا عساكر العدو الى قرب مقرق « الدامون » ، ودفعوا ثمن ذلك عشرة رجال ، لقد حدث ذلك ، فى بقعة محاطة بالعدو فى كل جانب واستطاع الرجال الثلاثون أن يبقوا وراء جدران قريتهم المهدومة يردون الهجمات ليلا نهارا .. فى اليوم التالى اكتسح العدو شعب مرة أخرى ، وفر الرجال الذين

(٢٨) نجاتى صدقى : الاخوات الحزينات ، الصفحات ٢١ و ٢٢ ، الطبعة الثانية ، الامانة العامة للاتحاد العام للكتاب والصحفيين الفلسطينيين ، بيروت ١٩٨١ .
(٢٩) يوسف جاد الحق : وأشرق الشمس ، الطبعة الاولى ، دار ممفيس للطباعة ، القاهرة ١٩٦٠

فقدوا خمسة من مقاتليهم ، الى التلال المجاورة حيث يستطيع ابن البلاد أن يضيع قطع ماعز .. ان مقاتلي شعب الخمسة والعشرون قد انحدروا اليها تلك الليلة بالذات وقاتلوا ببنادقهم وسكاكينهم حتى الصباح وانهم ، مرة أخرى ، استرجعوا قريتهم الممزعة ، وتمركزوا وراء الركام على مداخلها وفقدوا ثلاثة رجال .. ان العشرة الذين تبقوا من مقاتلي شعب قد هبطوا التلال بعد يومين ، وبسلاحهم اليسير استرجعوا تلك القرية الصغيرة المهدمة ، مرة رابعة .. أنا لا أعرف كيف انتهت قصة شعب ، وكيف انتهت أخبار أولئك الرجال الاربعة الذين ذابوا بالتدريج كما تذوب النار قطعة دهن « (٣٠) .

ويظل القتل بالجملة سياسة غربية لارغام الفلسطينيين على التخلي عن أرضه وهويته ، وفي ذلك تكشف القصة الفلسطينية عن تواطؤ بريطاني مع اليهود لتسليمهم المدن الفلسطينية بعد اخلائها من سكانها العرب « ولم يكن افرت كوشن بحاجة الى من يؤكد له أن الانجليز مهتمون بتسليم حيفا للهاغانة . فقد كان بوسعه معرفة أنهم كانوا وما زالوا يقومون بدوريات مشتركة ، وقد رأى ذلك بنفسه مرتين أو ثلاث مرات . ولا يذكر الآن كيف حصل على معلوماته عن دور البريجادير ستوكويل .. ان البريجادير ستوكويل انما يرمى بثقله مع الهاغاناه ، وأنه في الحقيقة كتم الخبر عن موعد انسحابه ولم يسر به الا للهاغاناه ، فأعطاهم بذلك عنصر المفاجأة في اللحظة المناسبة ، وذلك في وقت كان يحسب فيه العرب ان تخلي الجيش البريطاني عن السلطة انما سيتم في وقت لاحق « (٣١) .

كما يصر الضابط البريطاني الكابتن «بلاك» على مطاردة عبد الكريم «العاشق» لأرضه ، من مكان الى مكان وعندما يفشل يحدث نفسه : « أنك كى تقبض على عبد الكريم ، عليك أولاً أن تلقى القبض على الأرض » (٣٢) .

وقد سخر الغرب كل امكاناته لتثبيت قواعد الدولة اليهودية كراس حربة له في الوطن العربي ، فسعى الى طمس القضية الفلسطينية وايهام العالم بأنها مجرد قضية لاجئين يتمثل حلها في المعونات الانسانية من طعام وغذاء للمشردين في الخيام . من هنا بدت « بطاقة التموين » التي تصدرها وكالة غوث اللاجئين الفلسطينيين « البطل الحقيقي الذي يخلق الاحداث ويوجهها .. فهي التي تتحكم

(٣٠) غسان كنفاني : العروس ، عالم ليس لنا ، الآثار الكاملة ، المجلد الثاني ، الطبعة الاولى ، الصفحات ٦٠١ و ٦٠٢ و ٦٠٥ ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٣ .

(٣١) غسان كنفاني : عائد الى حيفا ، الآثار الكاملة ، المجلد الاول ، الطبعة الثانية ، صفحة ٣٧٧ ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٨٠ .

(٣٢) غسان كنفاني : العاشق ، الآثار الكاملة ، المجلد الاول ، الطبعة الثانية ، صفحة ٤٤٦ .

في مصير شخوص اللوحة (٣٣) بقدرتها الرهيبة على منحهم الحياة - رغم ذلك وقسوتها - أو حجبها عنهم تاركة إياهم لضياح آخر فوق ضياحهم « (٣٤) . ففى سبيل الحصول على هذه البطاقة « لاقى الهوان والمذلة بكل أنواعها مضافا إليها رشوة أخذت منه كل ما يملك » (٣٥) دفعها لكبار موظفي وكالة الغوث الأجانب . وفى « القميص المسروق » يتأخر توزيع اعاشة اللاجئين في المخيمات لأن الموظف الأمريكى يسرق الطحين : « ان ما علينا هو أن نخرج اكياس الطحين من المخزن ونذهب بها هناك . ان الحارس سيمهد لنا كل شىء كما يفعل دائما ، ان الذى سيتولى البيع ليس أنا ، ولا أنت ، انه الموظف الأمريكى الاشقر فى الوكالة .. لا ، لا تعجب ، كل شىء يصبح جائزا ومعقولا بعد الاتفاق . الأمريكى يبيع ، وأنا أقبض ، والحارس يقبض .. وأنت تقبض ، وكله بالاتفاق ، ما رأيك ؟ » (٣٦) .

فقد حاول الغرب أن يذوب الهوية الفلسطينية كقطعة سكر في فنجان شاي ساخن ونقل الفلسطينيين من انسان الى حالة .. حالة تجارية وسياحية ، « فكل زائر يجب أن يذهب الى المخيمات ، وعلى اللاجئين أن يقفوا بالصف وأن يطيلوا وجوههم بكل الاسى الممكن ، زيادة عن الاصل ، فيمر عليهم السائح ويلتقط الصور ويحزن قليلا .. ثم يذهب الى بلده ويقول : « زوروا مخيمات الفلسطينيين قبل أن ينقضوا » (٣٧) .

ولم يفت القصة الفلسطينية تقديم بعض النماذج الانسانية للغرب ، رغم كل ما سببه من مصائب لفلسطين الوطن والشعب . ففى « حبات البرتقال » لناصر الدين النشاشيبي سنة ١٩٦٢ . نجد الفتاة اليهودية « مريام » تصمد في وجه الدعاية الصهيونية وتلتحق بصديقها الفلسطينى سابا الكرمل الذى تعرفت عليه أثناء دراسته في ألمانيا وبعد خروجه من معتقلات النازيين وتآلب الصهيونية والعسكرية الامريكية عليه وتسفيره الى بلاده فلسطين تتبعه مريام الى هناك وتشاركه في القيام بعمليات عسكرية ضد الصهاينة في فلسطين .. وهذه « مثالية لم يعرفها الواقع الفلسطينى ، بل أثبت عدم امكانية حصولها . والكاتب نفسه عند ما وضع في بداية مشروعه روايته هذه الحقائق السيكولوجية العاطفية الواجب مراعاتها عند كتابة

(٣٣) المقصودة هي لوحة « بلوطة الحروب » من رواية يوسف الخطيب : عناصر هدامة ، المكتبة العصرية ، بيروت ١٩٦٤ .

(٣٤) أحمد عطية أبو مطر : المرجع السابق ، الصفحات ٩٤ و ٩٥ .

(٣٥) المرجع السابق ، صفحة ٩٦ .

(٣٦) غسان كنفانى : القميص المسروق ، وقصص أخرى ، الاثار الكاملة ، المجلد الثانى ، الطبعة الاولى ، صفحة ٧٨٧ .

(٣٧) غسان كنفانى : ابعد من الحدود ، أرض البرتقال الحزين ، المجلد الثانى ، الاثار الكاملة ، الصفحات ٢٨٢ و ٢٨٣ و ٢٨٤ .

أى رواية عن القضية الفلسطينية ، كان أحد هذه الحقائق « أن اليهودى على حقيقته متهوس ومتعصب ومتهور ، لا بطل ولا مؤمن ولا جرىء وأن الفتاة اليهودية حملت من معسكرات الاعتقال في أوروبا كل حقد على البشر والبشرية كما أن شخصية سابا أثناء اقامته في المانيا كانت غارقة في الاحلام والمثاليات التى اصطدمت بالواقع المر بعد ذلك فعمل فيها ما رأينا من تحول في الفكر والممارسة » (٣٨) .

وقد عالج غسان كنفانى هذا الطابع الانسانى للغربى في « عائد الى حيفا » حيث « مريام » البولندية اليهودية التى هجرتها الوكالة اليهودية الى فلسطين تتغير تماما حين تشاهد « شابيين من الهاغاناه يحملان شيئا ويضعانه في شاحنة صغيرة كانت واقفة هناك واستطاعت في لحظة كانخطاف البصر أن ترى ما يحملانه ، فأمسكت بذراع زوجها وصاحت وهى ترتجف .

- « انظر ! » ..

- « كان ذلك طفلا عربيا ميتا ، وقد رأيت مكسوا بالدم » ..

- « كيف عرفت أنه طفل عربى ؟ »

- « ألم تر كيف القوه في الشاحنة كأنه حطبة ؟ لو كان يهوديا لما فعلوا ذلك » (٣٩) .

وقد ذكر هذا الحادث مريام بأخيها ذى العشر سنوات الذى أطلق الالمان عليه الرصاص أمام ناظريها . وذكرها أيضا بأبيها الذى فقد في معسكرات الاعتقال النازية .. وحين عاد « ايفرات كوشين » مع مريام الى « نزل المهاجرين » كانت مريام قد قررت العودة الى ايطاليا » (٤٠) .

ورغم تركيز « ثلاثية فلسطين » على جرائم الغرب ، الا أن كاتبها نبيل خورى يقدم لنا في جزئها الثالث : « القنصاع » ، شخصية الاروبى العادى (البعيد عن النعرات السياسية الاستعمارية الصهيونية) الذى يتعاطف مع القضية الفلسطينية تعاطفا أقرب الى التلقائية منه الى الاقناع الفكرى حيث جورجينا الانجليزية ابنة اليهودية تتعرف على كمال الفلسطيني في باريس ، تعايشه وتحاوره . كذلك تلك الفتاة الايرلندية التى تؤيد كمال في وجهة نظره باعتباره خطف الطائرات حقا مشروعا لمن يطرد من وطنه دون أن يستمع له العالم حتى تقول لكمال : « وأسأل نفسى : ماذا يحدث لو سمعت أن غريبا جاء ليحتل قريتي بالقوة . أتعرف ماذا

(٣٨) أحمد عطية أبو مطر : نفس المرجع ، صفحة ١٣٠ .

(٣٩) غسان كنفانى : عائد الى حيفا ، المجلد الاول ، الاثار الكاملة ، صفحة ٣٧٨ .

(٤٠) المصدر السابق ، صفحة ٣٧٦ .

(٤١) نبيل خورى : ثلاثية فلسطين ، الصفحات ٢٠٧ و ٢٠٨ ، دار الشروق ، بيروت ١٩٧٤ .

سيحدث ؟ سأحمل السلاح وأذهب لطرد هذا الغريب .. وهذا ما يجعلني أفهم حقيقة شعور المقاتل منكم وهو يحمل سلاحه ليدافع عن بلاده ويطرد الغريب» (٤١)

من الطبيعي أن توجد شخصيات في الغرب تفهم عدالة القضية الفلسطينية وتقف الى جانب الحق الفلسطيني ، فهذا واقع موجود ، لكن المتروى في النظر لمحاولة الكاتب الفلسطيني (أنسنه) الغرب سيتكشف له أنها محاولات مثالية نتجت عن احساس عميق لدى الكاتب بضرورة المساواة بين البشر والتعاطف مع المظلومين اينما كانوا . فكما رأينا في « مذكرات دجاجة » أفسدت هذه الرواية لعدم معقولية الحل المطروح والمتمثل في مقابلة عنف وعدوانية الغرب المحتل بالدعوة للقيم الانسانية ومحاولة اقناعه بعمل الخير في حين أن هذا الغرب يعمل كل جهده لقتل الابرياء وتشريدهم . وكذلك رأينا تناقض ناصر الدين النشاسيبي مع نفسه في هذا الطرح . أما غسان كنفاني فواضح من نصه أن شخصية ميريام ليست بالسوية إذ أن موقفها نبع من لحظة شعورية انسانية غير دائمة وغير متجذرة فيها بدليل انها عند ما قررت العودة الى ايطاليا بعد رؤية الطفل العربي الذي ذكرها بمقتل أخيها « لم تفلح طوال تلك الليلة ولا في الايام القليلة التي أعقبت ذلك اليوم في اقناع زوجها بذلك ، وكانت دائما تخسر النقاش بسرعة ، ولا تستطيع ايجاد الكلمات التي تعبر بها عن رأيها وتشرح حقيقة دوافعها » (٤٢) . كما وأن الرواية تؤكد على ذلك بنهايتها التي يقر فيها غسان كنفاني بالحقيقة : « تستطيعان البقاء مؤقتا في بيتنا ، فذلك شيء تحتاج تسويته الى حرب » (٤٢) .

كل هذا رسب في نفس كاتب القصة الفلسطيني احساس بعدم جدوى التوجه للغرب في البحث عن حل للقضية أو لأي وجه من وجوها ، سياسيا كان أم ثقافيا أم اجتماعيا ، لأن الغرب يصر على التعامل مع الفلسطيني بالعقلية الاستعمارية ذاتها التي أصدرت وعد بلفور . ومن هنا أصبح الطريق الى الغرب نحسا يحلق بكل من ساربه من أبناء فلسطين .

يستمر سلوك خليل بطل « متى تورق الأشجار » (٤٤) في الانحراف رغم زواجه وانجابه أربعة أطفال من فريدة متأثرا بالسنوات التي عاشها في الغرب ، وعندما يعود خليل للمهجر مرة ثانية تتبعه فريدة مع طفليها الصغيرين ليغرقا معا في بحر المجون والخطيئة وفي النهاية تعود فريدة الى بيت ساحور وقد أصابها الجنون . وتنتحر جميلة ابنة خليل بعد انكشاف وقوعها في الخطيئة مع نبيل . وعندما يقرر رامز ابن خليل الهجرة الى كندا يتعرض وهو في الطريق الى المطار

(٤٢) غسان كنفاني : المصدر السابق ، صفحة ٢٧٩ .

(٤٣) المصدر السابق ، صفحة ٤١٣ .

(٤٤) عطية عبد الله عطية : متى تورق الأشجار ، المطبعة العصرية ، عمان ١٩٧٠ .

لحادث سيارة (مفتعل) يعيده الى المستشفى ، هذا بالإضافة الى عشرات الصفحات في بداية الرواية يستغرقها الحديث عن فلسطين وجرائم اليهود فيها محتمين بمظلة الغرب الذي فرض الانتداب البريطاني على فلسطين .

حتى « بطاقة التموين » مصدر القوت الوحيد لللاجيء ورغم الذل والهوان الذي تعنيه فهي ضرب من التوجه الخاطيء نحو الغرب الذي أراد لهذه البطاقة أن تكون بديلاً لفلسطين الوطن والهوية . فموعد استلام التموين من مركز توزيع الاغاثة قد حصل واللاجيء في خيمته مشغول بعزاء زوجه التي تركت له ثلاثة أطفال يتصارخون جوعاً وبردًا ، وبعد بحث في أشياء زوجه الراحلة عن البطاقة يدرك أنها بقيت في عيها . وعند ما يفتح القبر - بعد تردد وألم - يمد يده الى البطاقة فاذا بها قد أمحت كل الكتابة عن وجهها بفعل البلل . وبهذا يفقد كل أمل في استلام التموين والى الابد . وهنا يدرك الاب عبث هذا الطريق الذي رسمه الغرب له ويقرر الاعتماد على النفس ليجاد الحل الصحيح لقضيته وهنا « تحسست ذراعى اليمنى فخيّل الي أن كتلة صلبة من العضلات تكسوها .. ومررت بيدي مرا سريعاً على وجهي ومساحة صدرى ، فأدهشنى كم كنت مخطئاً ليلة أمس عند ما ظننت أن ظهري متقوس وأن جسمي منهار » (٤٥) .

وتظل المأساة تطارد كمال في « زورق من دم » حتى في علاقاته الشخصية نتيجة الدور الغربى في خلق الدولة اليهودية التي شردت الفلسطينيين وسلبته ممتلكاته وهويته . وتترسب المأساة في نفس كمال حتى تستحيل لديه أية علاقة - حتى ولو كان ذلك في اللاوعى - مع الغرب وبالتالي يقول كمال بطل الاقصوة التي أعطت المجموعة عنوانها في رفضه لاكتمال الجنين حتى الولادة في احشاء حبيبته الانجليزية : « لا أود أن أراه صبياً يمشى ، لا أرغب في أن يكون لى ولد ، لا أملك روافد حياة لأمد بها الحياة ، وددت أن أسجن في زنزانة صغيرة لأخلو الى نفسى وأفكر في الغربية الممزقة ، في الحياة التي أضعتها شريداً . لم أعرف معنى أن يكون لى بيت ، في الكلمات الكثيرة البراقة الواعدة ، حصدت الفشل ، زرعت أملاً كاذباً .. زجاجة الكونياك فارغة وأحاديثها المتقطعة عن حياتها لم تنقطع .. أنت من جعلنى أعيش الشبق الجنسى المتواصل ، تسليخ ظهري ، أريدك كل ليلة ، كل ساعة . الجنين ينتمى اليك » (٤٦) .

لكن الازمة التي يمر بها كمال يتوقف حلها على عودة شعبه الى وطنه واسترداده لحقوقه المغتصبة : « الفشل افترش أرض غربتى ، واقعى ككلب كسير ، صادقته

(٤٥) يوسف الخطيب : عناصر هدامة ، المكتبة العصرية ، بيروت ١٩٦٤ ، صفحة ١١٧ .

(٤٦) يوسف شرورو « زورق من دم » ، مجلة الاداب ، الصفحات ٨٨ و ٨٩ ، عدد مارس ١٩٦٥ ،

بيروت ، وقد نشرت القصة ضمن مجموعة حملت نفس العنوان ، عن دار الادب ، بيروت ١٩٦٨ .

واستعذبت أن أكون فاشلا ، فشلت في أن أحقق بولدى . وهل استطيع أن أعيد !!
ساعيده حين أعيد أرضه ، أريد أن يشب على أرض ينتمى اليها . لا أريده أن يكون
مشردا مثل .. وداعا أيها الزورق ، لم أشاهدك حتى اللحظة .. سأراك حين تأتي
من جديد ، في بلادك البعيدة ، سوف نلتقى مرة ثانية .

فتحت الأميرة باب الحمام وخرجت تتمايل بوجع . القت وجهها الموشح بالحزن
على كتفى اليمين مفجرة عاصفة من البكاء وقالت :

- لماذا لم تحتفظ به ياكمال ؟ لماذا أردته أن يموت ؟ أنا خائفة ، ضعنى في
السريـر ، لماذا فعلتها يا كمال . قل لى ؟ !

- لأننى لا أملك روافد حياة لأمد بها الحياة » (٤٧) .

وتظل الحياة في ظل الغرب بعيدا عن أرض الوطن أمرا مستحيلا وغير مجد ،
نهايته الفشل والاجهاض كما سقط الجنين : ابن كمال بين يدي حبيبته الانجليزية:
« أحمله بين يدي ياكمال .. زورق من دم سيجرى في قنوات لندن ومجاريها » (٤٨)

ويهرب عصام السلـمان في « السفينة » الى الغرب (لندن) لعدم قدرته على
المواجهة في بلده العراق ، وعن هذا الاتجاه الخاطيء نحو الغرب . يخاطب وديع
عساف الفلسطينى المشرد عصام السلـمان بقوله : « عجيب يا عصام . أنا حينما
ذهبت ومهما توهمت قاننى أركض باستمرار في اتجاه أرضى التى أحاطوها دونى
بألف كيلومتر من الاسلاك الشائكة . اركض نحوها وفي يدى قنبلة وأنت ترفض
أرضك ؟ » (٤٩) .

وعند ما يعود عصام السلـمان من الغرب ، مرافقا حبيبته لى العائدة مع
جثمان زوجها الى بغداد يخاطبه وديع : « .. نعم في بغداد حريتك ، ولن توجد الا
فيها . انها لن توجد في الـ « هناك » الضبابى الوهمى المغرى ، في أوروبا أو غيرها .
هناك التلاشى في التفاهة . هناك الهزيمة الحقيقية . أتعلمين يالى ان عصام ادعى
أنه كان هاربا منك ! أما أنا فأقول : انه كان هاربا من مدينته ، من أرضه . وحريته
لن تكون الا في مدينته . في أرضه ، أسمع يا عصام ؟ في أزقة بلدك ، فى بساطينه ،
في صحاريه ، حريتك في أن ترفض الهرب ، في أن تجابه ، فى أن تقبل بما يمض
نفسك ، وفى أن تعرف هذا الميض والغضب والسعى البطيء الموجه . حريتك هى
أن تكون مهندسا في أرضك مهما ضاقت بك وتقننت في أيدائك » (٥٠) .

(٤٧) المصدر السابق .

(٤٨) المصدر السابق .

(٤٩) جبرا ابراهيم جبرا : السفينة ، صفحة ٨٧ ، دار النهار ، بيروت ١٩٧٠ .

(٥٠) المصدر السابق ، صفحة ٤ .